Л. П. Карсавин



ДЖОРДАНО БРУНО





Санкт-Петербург
«НАУКА»
2016



Том 115

УДК 1(091)
ББК 87.3
К26

Серия основана в 1992 году

ISBN 978-5-02-038430-9

Я. А. Слинин

ДЖОРДАНО БРУНО В ИСТОЛКОВАНИИ ЛЬВА КАРСАВИНА

Введение

Автор книги «Джордано Бруно»* Лев Платонович Карсавин (1882—1952) относится к числу выдающихся русских религиозных философов, среди которых — Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Лев Шестов, В. В. Розанов, С. Л. Франк, Н. О. Лосский, П. А. Флоренский. Расцвет творческой деятельности этой группы философов приходится на первую половину XX века. Их предшественниками и вдохновителями являются мыслители XIX века, в первую очередь А. С. Хомяков, один из лидеров русского славянофильства, и Владимир Соловьев.

Л. П. Карсавин был родом из артистической семьи: отец — артист балета Мариинского театра в Петербурге, а великая балерина Тамара Карсавина — его родная сестра. Впрочем, стоит отметить и то обстоятельство, что мать Л. П. Карсавина была двоюродной племянницей А. С. Хомякова. Карсавин закончил историко-филологический факультет Петербургского университета и сделался одним из видных историков-медиевистов. Его специальностью стало исследование религиозной жизни Западной Европы во времена позднего Средневековья и Ренессанса. В 1912 году им была опубликована магистерская диссертация «Очерки религиозной жизни в Италии XII—XIII веков», кото-

* Оригинальное название работы Л. П. Карсавина — «Джиордано Бруно». В настоящем издании имена приведены к современному написанию. — *Здесь и далее — примеч. ред.*

рую он защитил через год. В 1915 году вышла в свет докторская диссертация Карсавина «Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках, преимущественно в Италии», защищенная им в 1916 году. С 1915 года начинается профессорская карьера Карсавина. Кроме упомянутых монографий он опубликовал книгу «Монашество в Средние века» и немало статей в различных журналах и «Новом энциклопедическом словаре». При этом Карсавин отнюдь не был целиком и полностью сосредоточен на проблемах своей основной специальности: помимо истории его интересовали философия и богословие. По свидетельству Густава Веттера, он имел степень не только доктора истории, но и доктора богословия, полученную им в Петербургской духовной академии. Публикации Карсавина в области религиозной философии последовали только после революции.

В первые послереволюционные годы, когда прекратила свое существование церковная цензура, но не набрала еще силу цензура марксистско-ленинская, в России создалась обстановка относительной свободы печати. Стали возникать и тут же исчезать многочисленные частные издательства, журналы, альманахи. В некоторых из них начал печататься и Карсавин. Так, например, в издательстве «Огни» он опубликовал ряд работ по истории: «Католичество» (1918), «Культура Средних веков» (1918), «Введение в историю» (1920). Его первые философские произведения появились в 1919 году. Это — «Saligia»* и «Noctes Petropolitanae».** За ними последовали: «София земная и горняя», «Глубины сатанинские», «О свободе», «О добре и зле», вышедшие в свет в 1922 году. В том же году советская власть наконец осознала, насколько опасны для ее существования обитающие в РСФСР «буржуазные» мыслители и ученые. По инициативе Ленина и Троцкого в конце года за пределы страны было выслано более ста представителей «инакомыслящей общественности». В числе высланных оказался и Карсавин. Сначала он попал в Берлин, где находился до 1926 года, затем перебрался в Париж. В 1923 году в берлинском русском издательстве «Обелиск» были опубликованы труды Карсавина «Диалоги», «Путь православия», «Философия истории» и «Джордано Бруно». Самой большой по объему и самой значительной из этих четырех работ

---

* Акроним, обозначающий семь смертных грехов: superbia, avaritia, luxuria, invidia, gula, ira, acedia (гордыня, алчность, похоть, зависть, чревоугодие, гнев, уныние).

** Петербургские ночи (*лат.*).

является «Философия истории»; сравнительно небольшая книга «Джордано Бруно» тематически примыкает к ней.

В книге «Джордано Бруно» четыре раздела. Первый — это подробное жизнеописание мыслителя. Второй раздел посвящен описанию взглядов тех философов и богословов Средневековья и эпохи Возрождения, которые влияли на формирование философии Ноланца. Наибольшее внимание уделено в этом разделе религиозно-философским построениям Николая Кузанского, от которых, по мнению Карсавина, философская система Бруно находится в весьма сильной зависимости. В третьем разделе книги содержится критический анализ самой ноланской философии. В четвертом говорится о месте философии Бруно в истории культуры Ренессанса и Нового времени.

Скитальческая жизнь и мученическая смерть доктора богословия Джордано Бруно

Имя Джордано Бруно известно всем. Всякий знает о его трагической судьбе, о том, что он был заживо сожжен инквизиторами на костре. Однако сведения о том, кем он был и за что его сожгли, имеют у большинства людей поверхностный, а зачастую и превратный характер. Бытует «плакатное», если можно так выразиться, представление о Бруно как о человеке, который «жертвою пал» в борьбе зарождающейся науки Нового времени с консервативным религиозным мировоззрением Средневековья: его сожгли за то, что он был сторонником гелиоцентрической системы Коперника и учил о бесконечности Вселенной. На самом деле все складывалось не так прямолинейно. Бруно вовсе не был ученым в нашем современном смысле слова. Он не проводил никаких экспериментов и не занимался никакими вычислениями. Он был доктором богословия и создал свою оригинальную богословскую систему, которая, мягко говоря, не во всех деталях соответствовала ортодоксальному учению Церкви. И что правда, то правда: в систему Бруно входили и положения о том, что Земля вращается вокруг Солнца и что Вселенная не имеет границ.

Так кем же все-таки был Джордано Бруно и за что пострадал? Попытку ответить на этот вопрос мы находим в первом разделе книги Карсавина.

Если говорить коротко, биография Бруно такова. Он родился в 1548 году в городке Нола близ Неаполя. Когда ему исполнилось одиннадцать лет, его отдали в одну из неаполитанских мо-

настырских школ. Бруно оказался способным и усердным учеником и с легкостью усвоил все премудрости тривиума и квадривиума. В четырнадцать лет он стал монахом-доминиканцем и продолжил обучение. С интересом штудировал юноша труды античных философов и средневековых богословов. В 1572 году ему была присвоена степень бакалавра богословия. Тогда же он был рукоположен в сан священника и продолжил обучение на высшем курсе монастырской школы, по окончании которого в 1765 году получил степень доктора богословия. И тут дала о себе знать неординарность Бруно — его склонность к оригинальному самостоятельному философскому творчеству, независимость и твердость характера, небезосновательно высокая самооценка и стремление к самоутверждению. Между тем время было очень трудным: реформация, контрреформация, лютеране, кальвинисты, англикане, крестьянская война в Германии, религиозные войны во Франции, католическая реакция в Испании и Италии. В 1534 году папа основал орден иезуитов, а в 1542 году учредил Верховный инквизиционный трибунал. Поэтому неудивительно, что, когда Бруно осмелился публично высказать некоторые свои оригинальные философские суждения и дать ряд нетривиальных истолкований Писания и Предания, у него сразу возникли неприятности в монастыре. Как пишет Карсавин, «отец провинциал» начал секретное дознание о словах и делах Бруно. Оставаться в Неаполе стало небезопасно. И хотя Бруно ощущал себя правоверным католиком и не считал свои взгляды выходящими за рамки дозволенного Церковью, он все же решил покинуть Неаполь и сложить с себя монашеское одеяние.

Так началась скитальческая жизнь Бруно. Как мог заработать себе на хлеб человек его социального положения? Только преподаванием. Вот он, попав в Геную, и попытался заняться преподаванием грамматики в школе, что, конечно, не могло его удовлетворить. Пробыв в Генуе четыре месяца, Бруно отправился искать заработок в других городах. Он посетил Савону, Турин, Венецию, Падую, Лион, но нигде ему не удалось по-настоящему устроиться. В 1579 году он даже рискнул отправиться в кальвинистскую Женеву, надеясь оказаться там в атмосфере свободы и безопасности. Однако надежды его не оправдались: в Женеве царила нетерпимость. Бруно приняли недружелюбно и даже как католика посадили на некоторое время в тюрьму. Пробыв у кальвинистов не более трех месяцев, он вернулся во Францию. Тут наконец ему повезло — в университете Тулузы он смог за-

нять кафедру философии, где проработал в течение двух лет, и за это время стал известен как выдающийся лектор и недюжинный философ. Его неожиданные успехи вызвали недовольство коллег, тем более что он не любил уступать в спорах и не стеснялся демонстрировать свое превосходство как в интеллектуальном, так и в профессиональном отношении. Кончилось тем, что Бруно вынужден был уехать из Тулузы.

К счастью, в среде тогдашних правителей государств бытовала мода покровительствовать наукам и искусствам. Государи любили приглашать к себе наиболее известных представителей тех или иных наук или искусств, назначать им денежное довольствие и создавать условия для того, чтобы они преуспевали каждый в своем деле. Король Франции Генрих III как раз следовал этой моде, и Бруно в 1581 году приехал в Париж, уповая на то, что ему будет оказано покровительство. Надежда Бруно оправдалась — он был хорошо принят как в свете, так и в ученом сообществе. Король назначил его экстраординарным профессором Сорбонны, положив ему определенное вознаграждение. Бруно получил возможность читать лекции, темы которых он выбирал по собственному усмотрению, и все увидели, что имеют дело с талантливым лектором, весьма эрудированным и обладающим феноменальной памятью. Лекции нового профессора пользовались шумным успехом. В Париже Бруно удалось опубликовать несколько философских трактатов и пьесу под названием «Подсвечник». Однако здесь повторилось то, что случилось с Бруно в Тулузе — и с сорбоннскими профессорами он, в силу своих уже упомянутых личных качеств, не смог ужиться. Уже в 1582 году он отправился в Лондон с рекомендательным письмом Генриха III к королеве Елизавете, которая тоже выступала в роли покровительницы наук и искусств. Бруно нашел приют у тогдашнего французского посла в Лондоне и был благосклонно принят при дворе Елизаветы. Правда, и с оксфордскими профессорами у Бруно не нашлось общего языка. Тем не менее лондонский период жизни был наиболее спокойным и плодотворным для Бруно. Именно здесь были написаны его самые важные в философском отношении труды.

В конце 1585 года Бруно вместе с оказывавшим ему покровительство французским послом вернулся в Париж с намерением возобновить свои лекции в Сорбонне. Однако, встретив со стороны французских ученых весьма недружелюбный прием, он принял решение уехать в Германию. В середине 1586 года он выехал из Парижа и после неудачной попытки устроиться в

Марбурге был благосклонно принят в Виттенбергском университете. Редкий случай: в лютеранском университете Виттенберга царили в то время терпимость и благожелательность; большинство профессоров с интересом отнеслись к лекциям Бруно и оказывали ему поддержку в течение почти двух лет. В Виттенберге Бруно находился с 1586 по 1588 год. За это время ему удалось опубликовать несколько новых философских трактатов. Однако и здесь, как и везде, все зависело от людей, находящихся у власти: умер старый курфюрст, а новый не проявил к Бруно терпимости, и последнему пришлось уехать.

Он отправился в Прагу. Император Рудольф II славился тогда своей любовью к наукам и искусствам, и Бруно рассчитывал на его благоволение. Однако руководимый иезуитами Пражский университет не принял Бруно, а император ограничился лишь денежным подарком. Из Праги Бруно в 1589 году переехал в Гельмштедт в Брауншвейге. Тамошний герцог Юлий тоже был знаменитым любителем наук и искусств. Он основал университет, где насаждал терпимость, — и католики и протестанты обязаны были проявлять лояльность по отношению друг к другу. Но не успел Бруно приехать, как престарелый герцог умер, а вместе с ним скончалась и университетская терпимость. Повторилось то, что уже было в Виттенберге — Бруно вынужден был покинуть Гельмштедт.

В апреле 1590 года он прибыл во Франкфурт-на-Майне, тогда — главный книгопечатный центр, и занялся там изданием своих произведений. Постоянной лекционной практики он уже не имел, его материальное положение, по-видимому, стало совсем плохим. К тому же ему, вероятно, стало тягостно скитаться на чужбине и хотелось побывать на родине, в Италии. Поэтому он согласился на предложение некоего Мочениго, венецианского родовитого гражданина, переехать в Венецию, с тем чтобы заняться обучением этого Мочениго, за что тот обязывался содержать учителя и платить ему жалование. Весной 1591 года Бруно был уже в Венеции. В течение года он обучал своего знатного и богатого ученика. За это время он вступил в тесное общение с просвещенными людьми Венеции и Падуи; в течение двух месяцев он даже проводил занятия со студентами Падуанского университета. К несчастью, оказалось, что Бруно связался с дураком и подлецом. Повздорив с Бруно, Мочениго 22 мая 1592 года с помощью своих слуг задержал его, написал на него донос и передал своего учителя в руки инквизиции. В книге Карсавина все это описано очень красочно.

Инквизиция, эта церковная «охранка», представляла собой большую бюрократическую организацию и, как все подобного рода организации, была в достаточной мере инертной. Рядовые чиновники не любили и не осмеливались проявлять какую-либо инициативу и предпочитали делать только то, чего уже никак нельзя было не делать. Исключение составляли только те немногие, которые во что бы то ни стало хотели быстро продвинуться по службе и поскорее сделаться начальством. По всему видно, что Бруно не представлял для инквизиции большого интереса. На фоне таких ересиархов, как Лютер, Цвингли, Кальвин или Генрих VIII, он выглядел безобидной «мелкой сошкой». Вот их всех инквизиция сожгла бы с превеликим удовольствием и помпой, но, увы, руки оказались коротки. А Бруно не организовывал никаких сект, а был всего лишь бродячим доктором богословия. Он оставался правоверным католиком и никогда не выступал против Церкви ex professo.* Правда, он высказывал в частных разговорах мысли, которые при желании можно было посчитать еретическими, но кто в то буйное и вольнодумное время не высказывал подобных мыслей? Они встречались и в напечатанных Бруно книгах, но это тоже ничего не значило. Например, он писал о том, что Вселенная безгранична и что в ней содержится бесчисленное количество миров, подобных нашему. Такие утверждения можно, конечно, посчитать еретическими, но можно и не делать этого. Ведь точно тому же задолго до Бруно учил кардинал Николай Кузанский, однако инквизиция даже и не думала кардинала за это преследовать. Короче говоря, ясно, что инквизиция вовсе не собиралась арестовывать Бруно по своей инициативе. Ведь он целый год находился в Венеции у нее под носом, и никто его не тронул. Если бы это было нужно, инквизиторы могли схватить его еще во Франции: они и не такое делали в этой стране, достаточно вспомнить Варфоломеевскую ночь. Но теперь, поскольку поступил сигнал в виде доноса, чиновники венецианской инквизиции уже не имели права на него не прореагировать — в противном случае их просто выгнали бы с работы, — и им пришлось арестовать Бруно, начать против него «дело» и приступить к допросам.

Допросы длились до конца июля 1592 года, об их результатах было доложено в Рим. Римский Верховный трибунал затребовал «подследственного» к себе, и 23 февраля 1593 года за Бруно «закрылись двери римской темницы». По-видимому, в Риме

* По роду своих занятий, профессионально (*лат.*).

посчитали дело Бруно незначительным и решили дело «замариновать», а самого Бруно сгноить в тюрьме без суда и следствия. Во всяком случае, о нем в течение почти семи лет ничего не было слышно.

И вдруг о Бруно снова заговорили. Скорее всего, произошло следующее (такого рода вещи постоянно случаются в охранках): кому-то из инквизиторов срочно понадобилось отличиться по службе. Для достижения подобной цели лучше всего подходит стандартный прием — выбрать кого-нибудь в качестве жертвы и учинить над ним шумный процесс. При этом не имеет значения, насколько виновен выбранный человек и виновен ли вообще. На процессе в любом случае будет доказано, что он страшно опасный враг (в данном случае — враг Церкви), а организатор процесса получит требуемый «бонус». В данном случае жертвой был выбран Бруно. А кому это понадобилось? Карсавин полагает, что это были кардиналы Сан-Северино и Беллармин — это им понадобилось выслужиться перед папой. И вот, в 1598 году дело Бруно вынули из-под спуда. Из книг Бруно и протоколов допросов было извлечено восемь «еретических положений», и их стали «шить» Бруно. На судебном заседании 14 января 1599 года они были ему предъявлены. Бруно было предложено от них отречься. Официальная версия того, что было дальше, такова. Бруно отказался отречься, заявив, что ему не от чего отрекаться, так как он никогда ничего еретического не писал и не говорил. Ему дали сорокадневный срок на то, чтобы он как следует подумал, однако по истечении данного срока он продолжал настаивать на своем. Затем отречься его уговаривали на протяжении целого года, но он этого так и не сделал. Наконец 20 января 1600 года состоялось последнее заседание суда в присутствии самого папы. Обвиняемый все равно не согласился отречься, говоря, что никогда никаких еретических положений не выставлял, что «они были плохо извлечены Св. Судилищем». Тогда папа постановил сделать в этом деле последний шаг и вынести приговор, что и было сделано 8 февраля.

Трудно сказать, отражает официальная версия случившегося всю правду или же она полностью сфальсифицирована судьями, поскольку заранее было решено обвинить Бруно независимо от того, что тот говорит и что делает. Так или иначе, 17 февраля 1600 года Бруно был публично сожжен. Рядом с ним был сожжен еще один священник-еретик. Таков нелегкий жизненный путь Джордано Бруно, закончившийся трагически.

По свидетельству, которому можно доверять, так как оно исходит от недоброжелателя Бруно, от человека, одобрявшего решение Св. Судилища, Бруно мужественно принял этот приговор. Карсавин приводит письмо этого человека, бывшего свидетелем казни. В нем, в частности, сказано: «Приговор же был таков: изложены жизнь его, занятия и догматы и то, какое тщание братски приложила инквизиция, чтобы его обратить, какие явил он упорство и нечестие. Затем его низложили и, сейчас же отлучив, передали для наказания светскому магистрату, прося, чтобы покарал он его милостивейше и без пролития крови. Когда свершили это, он с угрозою ответил только одно: „С большим, может быть, страхом произносите вы мне приговор, чем я его принимаю“».* Автор письма пишет: «с угрозою»! Но какая угроза могла исходить от человека совершенно беспомощного? Однако такова психология палачей: они боятся тех, кого убивают, и стараются их очернить и унизить. Ниже в письме мы читаем: «Так, сожженный, жалко погиб он, отправившись, думаю я, в другие измышленные им миры рассказать, что делают римляне с людьми богохульными и нечестивыми. Вот как... всегда поступаем мы здесь с людьми, а вернее — чудовищами этого рода».**

Карсавин, разумеется, осуждает приговор, вынесенный Бруно Св. Судилищем, равно и инквизицию вообще за ее злодеяния. В его книге «Католичество» мы находим следующий написанный неравнодушной рукой абзац: «Католическая церковь часто переходила неуловимую границу любви и ненависти. Ее представители, епископы, инквизиторы и папы запятнали себя тяжкими преступлениями. Они „передавали на смерть“, на костер. Они указывали светской власти, как поступать с еретиками, лицемерно потом умывая свои руки. В застенках инквизиции они сами приказывали палачам терзать тела несчастных пленников и вымогали ужасом и пытками часто не истину, а ложь. Они кощунственно старались доказать, что смерть Христова и пролитая Им кровь не могли искупить мира. Воспаленная мысль инквизиторов изобрела такие пытки, такие казни, перед которыми смертная мука Христова могла показаться радостной и безболезненной кончиной. Этим они совершили величайший грех перед Истиной и перед Матерью Церковью: внеся соблазн и кровью жертв, часто жертв невинных, залив

* Наст. изд. С. 119.
** Там же.

края белоснежной одежды непорочной Невесты Христовой. Не заветы Христа руководили ими, а завет диавольский: „Падающего толкни“, и они толкали падающего грешника в пламя костра».[1]

Конечно, не только католическую церковь осуждал Карсавин за ее злодейства. Он осуждал любые репрессии на религиозной почве, независимо от того, кто их совершил. Например, в «Джордано Бруно» он пишет о кальвинистах: «Папа еретического „Ханаана“ уже умер, в 1564 г., но Кальвина сменил Теодор Беза, так же державший в своих руках старейшин, так же отлучавший и посылавший в изгнание, в тюрьму или на казнь всех, кто обнаруживал еретические взгляды и легкомыслие. Со времени сожжения Сервета режим не изменился. В 1552—1586 гг. Женева может похвалиться по крайней мере 58 казнями за склонность к ереси: десятерым была отрублена голова, тринадцать человек сожгли, предварительно удушив, тридцать пять сожгли живьем».*

Прежде чем перейти к тому, о чем говорится во втором разделе книги Карсавина, перечислим наименования основных трудов Бруно. Из всего того, что он написал, некоторые его сочинения не дошли до нас, и известны лишь их названия. Во время пребывания в Париже Бруно удалось опубликовать следующие произведения: «О тенях идей», «Искусство памяти», «Песнь Цирцеи» и «Подсвечник» (комедия). К лондонскому периоду его жизни относятся: «Пир на пепле», «О причине, начале и едином», «О бесконечности, Вселенной и мирах», «Изгнание торжествующего зверя» и «О героическом энтузиазме». Эти четыре книги считаются определяющими философскими произведениями Бруно. В них взгляды Бруно представлены с максимальной полнотой. Эти книги чаще всех других его сочинений комментируются и цитируются. Все они переведены на русский язык. В Германии были написаны: «Искусство убеждать», «Комбинаторная Луллиева лампада», «О началах вещей, элементах и причинах», «О сочетании образов, символов и представлений», «О тройном наименьшем и об измерении», «О монаде, числе и фигуре», «О безмерности и неисчислимых» (поэма).

Список трудов Ноланца, приведенный здесь, взят из принадлежащего перу С. И. Гавриленко предисловия к трактату Бруно «О человеческом энтузиазме».

---

[1] *Карсавин Л. П.* Католичество. Петроград, 1918. С. 122—123.
* Наст. изд. С. 56.

Предшественники Бруно

Во втором разделе своей книги Карсавин описывает ту религиозно-философскую обстановку, в которой Джордано Бруно довелось находиться. В первую очередь она характеризуется упорной и длительной борьбой аристотелизма и антиаристотелизма. В XIII веке, в эпоху так называемой Высокой схоластики, господствовал аристотелизм. Карсавин бегло анализирует взгляды таких столпов аристотелизма, как Роджер Бэкон, Фома Аквинский, Дунс Скот, Уильям Оккам, Сигер Брабантский. Особняком стоит Раймунд Луллий. Но уже XIV век знаменуется появлением различных видов антиаристотелизма. Здесь Карсавин упоминает мыслителей, которых обычно именуют мистиками, — Мейстер Экхарт, Иоганн Таулер, Генрих Сузо, Рейсбрук Удивительный. В XV веке в Италии возникло еще одно направление антиаристотелизма — Платоновская академия. Возрождение — это не только эпоха возрождения интереса к античному искусству и античной литературе. Это эпоха возобновления интереса к Платону как таковому и Платону в редакции неоплатоников — Плотина, Порфирия, Ямвлиха, Прокла. Главой возрожденческой Платоновской академии был Марсилио Фичино, ее членами — его друзья гуманисты Пико делла Мирандола, Энеас Сильвио Пикколомини, Лоренцо Валла, Анжело Полициано и другие. Карсавин упоминает и о прибывшем в Италию из Византии Георгии Гелисте Плетоне, авторе трактата «Чем отличается Платон от Аристотеля». Николай Кузанский тоже, конечно, относится к числу антиаристотеликов. Что касается сторонников Аристотеля, то они укрепились в то время в университетских кругах.

В XVI веке ситуация не изменилась. Бруно примкнул к противникам учения Стагирита. Карсавин пишет, что он все время яростно боролся с почитателями Аристотеля, каковыми являлись почти все университетские профессора. Непримиримый антиаристотелизм Бруно был, по мнению Карсавина, одной из главных причин того, что он не мог долго оставаться ни в одном университете и вынужден был вести кочевой образ жизни. Из числа современников Бруно, близких ему по духу, Карсавин выделяет Бернардино Телезио, Парацельса, Николая Кардано и Франческо Патрици. Антиаристотеликами были также старший современник Бруно Пьер Рамэ и младший его современник Фрэнсис Бэкон.

* * *

Из перечисленных выше предшественников Бруно наибольшее влияние на него оказали Николай Кузанский и Раймунд Луллий.

Что касается последнего, то изучение и преподавание его комбинаторного искусства Бруно, если можно так выразиться, сделал своей профессией. Он написал несколько книг, посвященных этому искусству, постоянно читал курс лекций по философии Луллия. Может сложиться впечатление, что луллизм Бруно связан с его антиаристотелизмом, что он противопоставляет комбинаторное искусство Луллия логике Аристотеля и предлагает первым заменить вторую. Но такое впечатление будет обманчивым. Дело в том, что Луллиево искусство по самой сути своей не может быть противопоставлено логике Аристотеля. В лучшем случае оно может служить дополнением к ней. В этом может убедиться всякий, кто возьмет на себя труд хотя бы бегло ознакомиться с «Ars magna» или «Ars brevis» Раймунда Луллия. Ведь главная идея последнего заключается в том, чтобы, взяв определенное количество исходных терминов и определенный набор различных отношений, соединить каждый термин с каждым во всех принятых отношениях. Получится обширный объем комбинаций, каждая из которых представляет суждение, каковое надлежит проверить на предмет того, истинно оно или ложно. Если наборы терминов и отношений достаточно полны, то множество истинных суждений и составит, по Луллию, весь корпус человеческого знания.

Луллий, разумеется, претендует не на то, чтобы получить весь этот корпус целиком, но только на то, чтобы сформулировать метод составления такого корпуса. Он в своих сочинениях дает лишь примеры получения тех или иных комбинаций и оперирует с весьма ограниченным количеством терминов и отношений. И назначение его знаменитых фигур и таблиц заключается в первую очередь в том, чтобы все возможные комбинации были учтены и ни одна из них не была потеряна. Так, например, в трактате «Ars brevis» в фигуре *А* Луллий берет девять терминов, которые могут соединяться друг с другом связкой «есть». Термины таковы: доброта, величие, вечность, власть, мудрость, воля, сила, истина и слава. Примерами комбинаций будут: «доброта есть величие», «доброта есть вечность», «доброта есть власть» и т. д. Фигура *Т* значительно сложнее. В ней кроме «есть» имеется еще девять отношений: различие, соответствие и противопо-

ложность, начало, середина и конец, больше, равно и меньше, а также девять новых терминов, отличных от прежних: причина, количество и время, беспорядок, мера и порядок, лишенность, становление и наличие. Кроме того, в этой фигуре участвуют еще две пары терминов: разумное и чувственное, субстанция и акциденция. Тут, как мы видим, есть возможность составлять гораздо более разнообразные комбинации. Например: «причина отлична от количества», «причина соответствует количеству», «причина противоположна количеству», «причина отлична от времени», «причина соответствует времени» и т. д. Всего в «Ars brevis» четыре фигуры и еще девять вопросов, девять субъектов, девять добродетелей, девять пороков и сто форм. Весьма сложная и запутанная система! Но никакой альтернативной логики, которую можно было бы противопоставить аристотелевской, у Луллия нет. В его системе нет ни теории понятия, ни теории суждения, ни теории доказательства. В ней нет и никаких специальных рекомендаций относительно того, как отличить комбинацию терминов, дающую истинное суждение, от комбинации, дающей ложное суждение. Выяснять, где истина, а где ложь, предоставляется нашим привычным средствам — непосредственному усмотрению, доказательству, экспериментальной проверке.

Так что Луллиева система — это вовсе не логика, а чистая комбинаторика. Бруно ее так, по-видимому, и воспринимал. Она ближе к математике, чем к логике. В математике есть общая теория соединений, каковые бывают трех видов — перестановки, размещения и сочетания. Так вот, Луллиева система — это, представляется нам, некий частный случай размещений. При этом надо иметь в виду, что Луллий построил свою систему за несколько веков до того, как математики создали общую теорию соединений, так что в этом отношении он является пионером. Бруно мог воспринимать Луллиевую систему и как эвристический метод, и как своеобразную теорию открытий. На протяжении долгого времени одни люди высоко ценили систему Луллия, тогда как другим она казалась попросту ерундой. Декарт и Свифт ее высмеивали, а Агриппе Неттесгеймскому и Бруно она очень нравилась. Сам Лейбниц любил на досуге вникать в Луллиевы построения.

Таким образом, Бруно не потому был антиаристотеликом, что был луллистом. Он противостоял Аристотелю в своем учении о природе, когда утверждал, что Земля не является центром мира, а вращается вокруг Солнца, будучи всего лишь одной из планет, что существует бесчисленное множество миров, подобных нашему, и что Вселенная безгранична.

* * *

Обратимся теперь к Николаю Кузанскому. Можно ли назвать его богословом? Вероятно, можно. Во всяком случае, он религиозный, точнее — христианский философ. Ни одна религиозная философия не беспредпосылочна, и всякая религиозная философия по определению догматична. Религиозные догматы для нее непререкаемы. Для христианской философии непререкаемой является догматика Церкви. Но церковные догматы допускают различные толкования. Это обстоятельство делает возможным наличие различных богословских и религиозно-философских учений: богословы и философы по-разному толкуют догматические положения, по-разному приспосабливают к ним свои взгляды. Что представляет собой толкование, принадлежащее Николаю Кузанскому?

Начать можно с того, что он толкует Бога как Абсолютный максимум. Что такое Абсолютный максимум? В своем основополагающем трактате «Об ученом незнании» Кузанский пишет: «Абсолютный максимум пребывает в полной актуальности, будучи всем, чем он может быть, и по той же причине, по какой он не может быть больше, он не может быть и меньше: ведь он есть все то, что может существовать. Но то, меньше чего не может быть ничего, есть минимум. Значит, раз максимум таков, как сказано, он очевидным образом совпадает с минимумом».[2] К тому же «максимум есть Единое».[3] Там же мы читаем: «Бог един в том смысле, что он актуально есть все потенциально могущее быть, почему его единство не допускает „больше“ и „меньше“ и не может размножиться. Божество есть бесконечное единство».[4] Итак, Бог един и бесконечен. В соответствии с Преданием, единство и бесконечность — канонические атрибуты Бога, входящие в число перечисленных в «Точном изложении Православной веры» Иоанна Дамаскина. Но как их толкует Николай Кузанский? Он говорит, что Бог есть все, т. е. множество, и притом множество бесконечное. К тому же это множество всего того, что есть и может быть. Ясно, что способно существовать только одно такое множество, одно единственное. Поэтому Кузанец и зовет его бесконечным Единством.

---

[2] *Николай Кузанский.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1979. С. 54.
[3] Там же. С. 55.
[4] Там же. С. 56—57.

Математики отличают друг от друга два вида бесконечных множеств — потенциально бесконечные и актуально бесконечные. Примером потенциально бесконечного множества является ряд целых чисел: как бы велико ни было число, к нему можно добавить единицу и получить новое число, большее прежнего. Такого рода множества как бы открыты, всегда имеется возможность их расширить. Возможное находится вне такого рода множеств: так, возможные «добавки» к числовому ряду в нем не учтены. Что касается актуально бесконечных множеств, то все возможности в них актуализированы; такие множества имеют замкнутый характер. К такому множеству уже ничего нельзя добавить. Бесконечность тут берется как бы в целом. Бог в толковании Кузанца есть актуально бесконечное множество, притом множество не только чисел или каких-нибудь отдельных предметов, а множество *всего.* И в силу своей замкнутости оно по праву может быть названо Единым. Но Бог, согласно Николаю Кузанскому, есть не просто множество или даже совсем не множество в обычном, математическом смысле слова. В Нем все является каждым, каждое — всем и каждое — каждым. Вот что можно прочесть в упомянутом трактате: «В самом деле, кто сможет понять бесконечное, бесконечно предшествующее всякому противоположению единство, где в единой простоте без составления свернуто все сущее, где нет другого или разного, где человек не отличен от льва, а небо не отлично от земли, и тем не менее каждая вещь есть истиннейшим образом она сама, — не в конечности своего бытия, а как свернуто заключаемая максимальным единством?».[5]

Термин «свернутость» (complicatio) — один из ключевых терминов философии Николая Кузанского. По его словам, в царстве свернутости господствует coincidentia oppositorum, совпадение противоположностей: всякое *А* совпадает в нем с не-*А*. Таким образом, логика претерпевает в этом царстве коллапс: перестают действовать ее основные законы — закон тождества и закон противоречия. Начинает действовать, если можно так выразиться, «логика круглого квадрата и деревянного железа» — о том, что свернуто в максимальном единстве, приходится изъясняться только с помощью оксюморонов. Квадрат у Кузанца действительно круглый, а круг квадратный. На протяжении многих страниц своего трактата он сначала доказывает, что в бесконечности всякий треугольник и всякая окружность становятся лини-

[5] Там же. С. 89.

ей, затем — что вообще всякая геометрическая фигура и всякое геометрическое тело становятся ею, и, наконец, что в силу совпадения бесконечных максимума и минимума и она сама свертывается в точку. Он повествует о «максимальной линии, которая не знает никакой противоположности, оказывается любой фигурой и равной мерой всех фигур и совпадает с точкой».[6] Дело, разумеется, не ограничивается геометрией — и железо у Кузанца деревянное, и дерево железное; он пишет: «Выше показано, что простейший максимум единствен. Но, будучи таковым, он не может быть ни совершеннейшей телесной фигурой, то есть шаром, ни совершеннейшей плоской фигурой, то есть треугольником, ни простой прямизной, то есть линией. Максимум выше всего этого, так что обязательно нужно отбросить все постигаемое чувством, воображением или рассудком с помощью этих своих вещественных подпорок и прийти к пониманию такой высшей простоты и абстракции, где все вещи суть одно: где линия есть треугольник, круг и шар; где единство есть троичность и наоборот; где акциденция есть субстанция, где тело есть дух, движение есть покой и так далее. Это станет ясно, когда мы поймем, что каждая вещь в едином есть само это единое, а оно — и единое и все, и, значит, любая вещь в нем есть все».[7]

Таков Бог Николая Кузанского. Но ведь христианский Бог есть Троица. Догмат троичности должен быть как-то истолкован. Кузанскому это легко сделать, коль скоро «единство есть троичность и наоборот». Он начинает с того, что Абсолютный максимум есть Единство. Но единство, согласно Кузанскому, порождает равенство. Он разъясняет: «Рождение равенства из единства ясно увидим, когда разберем, что такое рождение. Рождение есть повторение единства, то есть размножение тождественной природы, идущее от отца к сыну. Только такое рождение мы и находим в преходящих вещах. Наоборот, рождение единства из единства есть единое повторение единства, то есть единство единожды, потому что размножь я единство дважды и трижды, единство породит из себя уже что-то другое, например двоицу, троицу или еще какое число. Единство, повторенное едино, рождает только равенство единства; никак иначе рождение единства единством понять невозможно. И разумеется, это рождение вечно».[8]

[6] Там же. С. 147.
[7] Там же. С. 62.
[8] Там же. С. 60—61.

Далее мы читаем: «Как рождение единства от единства есть повторение единства единожды, так исхождение от них обоих есть повторение повторения этого единства, или, если угодно, единение единства и равенства того же единства.

Исхождением называется как бы некое распространение от одного к другому; так, если две вещи равны, от одной к другой как бы простирается равенство, их неким образом сочетающее и связывающее. Поэтому справедливо говорится, что связь исходит от единства и от равенства единства: ведь связь не принадлежит только одному, но единение исходит от единства к своему равенству, а от равенства единства — к единству; словом, справедливо говорится, что связь исходит от обоих, раз она как бы простирается от одного к другому».[9] И тут же Николай Кузанский замечает, что «нашими святыми учителями» «единство было названо Отцом, равенство — Сыном, а связь — любовью, или Святым Духом».[10] Вот как толкует Св. Троицу наш автор. И мы видим, что, рассматривая Дух Святой как связь, он действует в полном соответствии с католическим символом веры.

Вспомним, чем отличается католический символ веры от православного. В православном символе веры говорится: «И в Духа Святаго, Господа Животворящаго, иже от Отца исходящаго». А в католическом символе сказано: «От Отца и Сына исходящаго». Добавлено знаменитое «filioque»,* по поводу которого между православными и католиками идет многовековая распря. Вот как образно описывает ситуацию современный богослов кардинал Вальтер Каспер в книге «Бог Иисуса Христа». Он констатирует, что «*на Востоке и Западе были развиты различные богословские системы*».[11] Затем он пишет: «Различие между обеими концепциями можно также выразить образно. Как образ греческой концепции пригодна линия: Отец рождает Сына, и через Сына от Него исходит Святой Дух. В исхождении Духа жизненный процесс Троицы приходит к своей полноте; в Духе он одновременно стремится выйти за собственные пределы. В качестве образа для латинской концепции более пригоден треугольник или круг: Отец рождает Сына; в Духе как взаимной любви между Отцом и Сыном замыкается жизнь Троицы. Грече-

---

[9] Там же. С. 61.

[10] Там же. С. 62.

* «И от Сына» (*лат.*).

[11] *Каспер В.* Бог Иисуса Христа. М., 2005. С. 389.

ская концепция более открыта миру, в то время как латинская концепция более замкнута в себе».[12]

Отцы Церкви и средневековые схоласты ценили логику, их богословие было рациональным. Они старались при помощи силлогизмов обосновать догматику и опровергнуть еретические учения, средствами логики пытались решить тринитарную и христологическую проблемы. Что касается первой, рациональное богословие устанавливало, что Отец, Сын и Дух Святой едины по своей природе, но суть три различные ипостаси Бога. В эпоху Возрождения на фоне общей критики аристотелизма в богословии набирают силу мистика и алогизм. С логикой Аристотеля перестают считаться, как и с его метафизикой и учением о Вселенной. Как это сказалось на подходе к тринитарной проблеме? Появилась тенденция к отождествлению Отца, Сына и Духа Святого не только по их природе, но и во всех отношениях. Так, например, в постановлениях Флорентийского собора католической церкви, современником которого был Николай Кузанский, говорится: «Благодаря этому единству Отец полностью в Сыне, полностью в Святом Духе; Сын полностью в Отце, полностью в Святом Духе; Святой Дух полностью в Отце, полностью в Сыне».[13] Николаю Кузанскому эта формулировка отлично подошла бы. В его Абсолютном максимуме, где господствует coincidentia oppositorum, Отец, Сын и Дух Святой полностью совпадают друг с другом и с Троицей, взятой в целом.

Рассмотрим теперь, как Кузанский толкует акт творения. Согласно христианскому учению, Бог сотворил мир из ничего. В понимании Кузанца, акт творения состоит в том, что свернутый Абсолютный максимум разворачивается и становится развернутым конкретным максимумом. Этот конкретно определенный максимум и есть Вселенная. Развернутость (explicatio) конкретного максимума противостоит свернутости Абсолютного максимума, при этом, однако, максимум сохраняет свое единство. Определенность (contractum) конкретного максимума заключается в том, что все вещи в нем отграничены друг от друга, являются исключительно самими собой и ничем другим. Иначе говоря, когда максимум развертывается, в нем начинают действовать законы тождества и противоречия, а вместе с ними вступает в силу и вся логика. Время отделяется от про-

[12] Там же. С. 390.
[13] Там же. С. 372.

странства; отделяются друг от друга настоящее, прошедшее и будущее; треугольник отделяется от линии, круг — от квадрата. Все вещи конкретизируются и отграничиваются друг от друга: небо — от земли, человек — от льва, железо — от дерева. Возможность становится самой собой, отделившись от актуальности.

Согласно Кузанцу, Вселенная бесконечна, но не так, как бесконечен Абсолют; она лишь «приватизно» бесконечна, т. е. не имеет предела, ведь «актуально невозможно ничто большее ее и кладущее ей предел».[14] Беспредельная Вселенная не имеет центра. Мир, в котором мы обитаем, вовсе не является ее центром. Таких миров, как наш, во Вселенной существует бесчисленное количество. К такому заключению Николай Кузанский пришел приблизительно за сто лет до рождения Бруно, почти за тридцать лет до рождения Коперника и за пять лет до изобретения Гутенбергом книгопечатания. Безграничная Вселенная определенным образом упорядочена: «Словом, мы видим, что Вселенная до своего конкретного определения в каждом частном [индивиде] проходит через три ступени. Вселенная — это как бы универсальность десяти наивысших универсалий, потом идут роды, потом — виды, так что [роды и виды] тоже представляют собой универсалии на своих ступенях, в некоем природном порядке существуя прежде вещи, которая стягивает их в конкретную актуальность. Причем ввиду этой своей конкретности Вселенная обретается только развернутой в родах, роды обретаются только развернутыми в видах; наоборот, индивиды существуют актуально. В них все во Вселенной пребывает конкретно определенным образом».[15] В другом отношении Абсолют и Вселенная упорядочены следующим образом: «Выведи отсюда четыре универсальных модуса бытия. А именно, есть модус бытия, который называется абсолютной необходимостью. Так, Бог есть форма форм, бытие сущего, основание или суть вещей; по этому модусу бытия все вещи в Боге суть сама абсолютная необходимость. Другой модус бытия — тот, каким вещи существуют в сложной необходимости, где формы вещей, истинные в себе, пребывают с различиями и в природном порядке, как в уме... Третий модус бытия — тот, каким вещи в определившейся возможности актуально суть то или это. Наконец, низший модус бытия — тот, каким вещи могут быть; это — абсолютная возможность. Три по-

[14] *Николай Кузанский*. Цит. соч. С. 99.
[15] Там же. С. 113—114.

следние модуса бытия существуют в едином универсуме, то есть конкретном максимуме. Из них состоит единый универсальный модус бытия, потому что без них не может существовать ничто».[16]

Итак, по Кузанскому, сотворение мира есть развертывание свернутого Абсолюта. Но что собой представляет это развертывание? За счет чего оно осуществляется? И какую роль в нем играет ничто? Ведь, согласно христианскому учению, сотворение мира — это сотворение его из ничего. Ничто, оно же — небытие, трактуется Николаем Кузанским в соответствии с тем, что говорят о нем Платон и неоплатоники. Тут надо начать все-таки с Парменида, который в своей поэме «О природе» пишет:

«То, что высказывается и мыслится, необходимо должно быть сущим... ибо есть — бытие,

А ничто — не есть: прошу тебя обдумать это».[17]

Платон согласен с приведенным утверждением Парменида; с ним нельзя не согласиться. Действительно, если иметь в виду бытие как таковое, то только оно и есть, небытия же нет. Ведь это тавтологии: «бытие есть» и «ничто не есть». Итак, абсолютное бытие есть и только есть; абсолютного ничто нет и только нет, о нем ничего невозможно сказать, его невозможно помыслить. Соглашаясь с тем, что абсолютного ничто нет, Платон замечает, что есть все же ничто относительное. В диалоге «Софист» он разворачивает теорию «диалектического знания» (236d—259d), где, в частности, исследует взаимоотношения пяти категорий. Эти категории суть бытие, покой, движение, тождественное и иное. Сначала Платон берет покой и движение и соотносит их с тождественным и иным. Покой оказывается тождественным самому себе, но иным по отношению к движению; движение же в свою очередь оказывается тождественным самому себе, но иным по отношению к покою. Платон заявляет: «В ином кроется относительное ничто». Это ничто вклинивается между покоем и движением, отделяет их друг от друга. Категория «иное» равносильно частице «не». Мы говорим: «покой — это не движение, а движение — это не покой». Затем Платон делает обобщение: каждая из пяти категорий тождественна себе самой и является иной по отношению к четырем остальным. Обобщение Платона позволяет себя расширить: что бы то ни

---

[16] Там же. С. 117.

[17] Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С. 288.

было тождественно самому себе и иное по отношению ко всему другому. Сказанное относится и к индивидам, и к видам, и к родам, и к наивысшим универсалиям.

Становится понятным, как свернутый Абсолютный максимум Кузанца разворачивается во Вселенную. Ведь в свернутом виде максимум представляет собой абсолютное бытие, он един, только он и существует. Кузанец пишет: «Поэтому максимальность совпадает с единством, которое есть и бытие».[18] В бесконечном единстве Абсолютного максимума ничто ничему не является иным, каждое каждому — неиное. В Абсолютном единстве нет места никакому отрицанию и никакому разграничению, каждое есть каждое, каждое есть все и все есть каждое.

Что касается сотворения мира Богом из ничего, то оно происходит следующим образом. Бог творит относительное ничто и внедряет его в свое бесконечное единство. В результате этого свернутое бесконечное единство порождает развернутое безграничное множество Вселенной. Свернутость Абсолютного максимума разворачивается, но максимум по-прежнему остается максимумом, хотя и пребывающим в конкретной определенности. Вот как формулирует это Кузанский: «Абсолютное единство совершенно свободно от всякой множественности; наоборот, определившееся единство, единая Вселенная, пускай она тоже единый максимум, из-за своего определения в конкретные вещи от множественности не свободна».[19] И далее: «Не будучи ни Солнцем, ни Луной, Вселенная есть, однако, в Солнце — Солнце и в Луне — Луна; наоборот, Бог не есть в Солнце Солнце и в Луне Луна, но то, что суть Солнце и Луна, Он есть без множественности и различия».[20] Важно отметить, что Николай Кузанский сотворение Богом Вселенной толкует как *эманацию*, заимствуя данный термин у неоплатоников. Но если у них она последовательная и постепенная, то у Кузанца она одноразовая.

А. Ф. Лосев в комментариях к трактату Прокла «Первоосновы теологии» пишет: «Таковы эти четыре основные ступени бытия, по учению неоплатоников, и тем самым четыре основных принципа их философской системы:

Единое,
Ум,

---

[18] *Николай Кузанский.* Цит. соч. С. 51.
[19] Там же. С. 108.
[20] Там же.

Душа,
Космос».[21]

Эманация, согласно Проклу, происходит последовательно, от одной ступени к другой. Сначала Единое эманирует Ум. Затем, мы читаем у Прокла: «*Всякая душа получает существование непосредственно от ума*».[22] И, наконец, последним появляется Космос. У Кузанского же его бесконечное Единство эманирует сразу и ум, и душу, и природу. Кузанец принял во внимание библейское сказание о том, что Бог творил все сам, не прибегая к помощи посредников. Вот что написано в его трактате: «Но поскольку, как сказано, Вселенная есть все-таки Первоначало, только конкретно определившееся, и тем самым она есть максимум, то ясно, что Вселенная целиком вышла к существованию посредством простой эманации конкретного максимума из абсолютного максимума; а поскольку вещи составляют части Вселенной и без них она — ведь она существует только в конкретной определенности — не могла бы быть единой, цельной и совершенной, то все сущее пришло к бытию одновременно со Вселенной, а не сначала интеллигенция, потом благородная душа и, наконец, природа, как думал Авиценна и некоторые другие философы».[23]

Итак, внесенное в бесконечное единство платоновское относительное ничто приводит к возникновению Вселенной как бесконечного множества отграниченных друг от друга предметов. Но это далеко не все. Согласно Платону, у относительного ничто имеется еще один аспект: оно, оказывается, способно смешиваться с бытием. Об этом у Платона говорится в диалоге «Государство»:

« — Как мы уже говорили раньше, если обнаружится нечто существующее и вместе с тем не существующее, место ему будет посередине между чистым бытием и полнейшим небытием, и направлено на него будет не знание, а также и не незнание, но опять-таки нечто такое, что окажется посередине между незнанием и знанием.

— Это верно.

— А теперь посередине между ними оказалось то, что мы называем мнением.

— Да, оказалось».[24]

---

[21] *Прокл.* Первоосновы теологии. Тбилиси, 1972. С. 125.
[22] Там же. С. 109.
[23] *Николай Кузанский.* Цит. соч. С. 109.
[24] *Платон.* Государство. 478d.

У Платона на одном полюсе — чистое бытие, на другом — полное небытие, а между ними — то, что не является ни чистым бытием, ни полным небытием; то, что существует и вместе с тем не существует. О чистом бытии возможно знание; о полном небытии возможно только незнание по той причине, что его просто нет. Этому научил нас Парменид. И тут Платон снова с ним соглашается: «Разве можно познать несуществующее!»[25] — пишет он в том же диалоге. Что касается того, что не является чистым бытием, будучи при этом неполным (т. е. относительным) небытием, о нем возможно лишь «квазизнание», названное тут мнением. Знанием именуется в данном контексте непосредственное созерцание. Согласно Платону, в том мире, в котором мы обитаем, такое созерцание чистого бытия невозможно, так как последнее в нем не встречается; знание о чистом бытии доступно лишь отделившейся от тела душе, временно находящейся в потустороннем мире, где оно вместе со всеми прочими эйдосами и пребывает. В то же время наш мир наполнен вещами, в которых бытие не является чистым; в них оно как бы смешано с неполным, относительным небытием. О подобных вещах возможно только мнение.

Трудно не согласиться с тем, что рассматриваемые таким образом бытие и ничто (небытие) напоминают вещества, способные смешиваться друг с другом в различных пропорциях. Взять, например, белую и черную краски. Если мы смешаем их друг с другом, то получим серый цвет. Он может быть разных оттенков: чем больше белой краски, тем он светлее, чем больше черной — тем темнее. Так и с вещами: в одних вещах больше бытия, чем небытия, в других больше небытия, чем бытия. Тут можно применить и другую терминологию: можно совсем не упоминать о ничто, о небытии, а говорить о недостатке бытия. В одних вещах бытия больше, в других — меньше; в одних вещах его достаточно, в других — недостаточно.

Такое восприятие бытия как чего-то градуированного перешло от Платона как к неоплатоникам, так и к Николаю Кузанскому. Вспомним формулу Кузанца, которую мы приводили выше: «Максимальность совпадает с единством, которое есть и бытие». И то, и другое, и третье суть, по Кузанскому, атрибуты Бога. О вещах, составляющих Вселенную, он пишет так: «Не будучи ни Богом, ни ничем, творение стоит как бы после Бога и прежде ничто, между Богом и ничто. ⟨...⟩ Творение явно и не

[25] Там же. 477а.

бытие, раз оно исходит из бытия, и не небытие, раз оно все-таки прежде ничто».[26] Перед нами почти платоновские формулировки! Сказанное можно повернуть и вот каким образом: «У творения, всецело происходящего от абсолютного бытия, тленность, делимость, несовершенство, несходство, множественность и все подобное — не от единого, безграничного, совершенного, нераздельного, вечного максимума и вообще не от какой бы то ни было положительной причины. ⟨...⟩ У всякого творения от Бога — единство, отличенность и связь со Вселенной, и чем больше в нем единства, тем оно подобнее Богу; но что его единство осуществляется в множественности, отличенность — в смешении и связь — в разногласии, то это не от Бога и не от какой-то положительной причины, а потому, что так ему случилось быть».[27]

Теперь скажем о Вселенной как отражении Абсолюта. Вот что мы читаем в трактате Кузанского: «Кто, наконец, в состоянии понять, как творения, по-разному приобщаясь к единой бесконечной форме, оказываются разнообразными? Ведь их бытие не может быть ничем, кроме ее отражения, и не в чем-то ином положительно принятого, а случившегося в разнообразии. Этому было бы подобно разве что такое произведение искусства, которое, совершенно завися от идеи художника, не имело бы другого бытия, кроме этой зависимости, от которой оно существовало бы и под влиянием которой сохранялось, наподобие отражения образа в зеркале при условии, что это зеркало и прежде, и после отражения само по себе и в себе было ничем».[28] Здесь Кузанцем высказана очень важная мысль: Вселенная есть не что иное, как отражение Бога в ничто. Развернутость максимума есть отражение его свернутости. Внося ничто в свое бесконечное единство, Бог создает средство для созерцания Самого Себя. Разворачивая все в свернутом виде содержащееся в Нем разнообразие, Он получает возможность созерцать его, и это — единственная возможность, ведь в свернутом виде Он наблюдать собственное разнообразие не может.

При этом, внедряясь в бесконечное единство Абсолютного максимума, ничто вносит в него случайность, уничтожая господствовавшую в нем абсолютную необходимость, и в конкретном максимуме, во Вселенной, появляются такие модусы бытия,

---

[26] *Николай Кузанский.* Цит. соч. С. 100.
[27] Там же. С. 99—100.
[28] Там же. С. 101—102.

как сложная необходимость, актуальность и возможность. Кузанец убежден в том, что именно случайность и только она (а через ее посредство — ничто) придает разнообразию вещей во Вселенной характер неполноты и недостаточности: «Кто сможет понять это — что все вещи суть образ единой бесконечной формы и разнообразны только оттого, что так их определил случай, как если бы творение было неполным (occasionatus) Богом, как акциденция есть неполная субстанция, а женщина — неполный мужчина? Сама по себе бесконечная форма воспринимается только конечным образом, так что всякое творение есть как бы конечная бесконечность или сотворенный бог, существующий наилучшим возможным образом, как если бы Творец сказал: „Да будет", — и, поскольку не мог возникнуть Бог, который есть сама вечность, получилось, что возникнуть смогло нечто наиболее подобное Богу. Отсюда ясно, что всякое творение, как таковое, совершенно, даже если по сравнению с другими оно кажется менее совершенным. Милостивейший Бог всему сообщает бытие в ту меру, в какую его могут принять».[29]

Осталось рассмотреть, как Николай Кузанский толкует христологическую проблему. Согласно нашему автору, Бог не удовлетворился тем, что создал Вселенную в виде множественного конкретного максимума, все вещи которого суть образ Его абсолютной единой бесконечной формы. Он не удовлетворился тем, что может созерцать Себя в многообразии Вселенной, как в зеркале. Он посчитал необходимым возвысить Вселенную до Себя, обожествить все ее вещи. Он захотел стать «каждой вещью также и конкретно, подобно тому как Он равен всякому бытию абсолютно».[30] Но как добиться этого? Необходимо прежде всего нейтрализовать множественность конкретного максимума, действие сидящего в нем ничто. Как это сделать? В многообразии Вселенной нужно отыскать *единый* конкретный максимум. Если таковой будет найден, то он сможет быть возвышен до абсолютного единого максимума, соединен с ним, ведь единое соединяется только с единым. Каков должен быть конкретный единый максимум? Во-первых, он должен быть не наивысшей универсалией, не родом и не видом; он должен быть конкретным единством, т. е. индивидом. Во-вторых, он должен быть «эссенцией» всей Вселенной, представителем всех ее составляющих. Тогда, будучи возвышен до Абсолюта, он возвысит до него и всю Все-

---

[29] Там же. С. 102.
[30] Там же. С. 151.

ленную. В трактате Николая Кузанского читаем: «Поистине выше всех умопостижимых соединений должно быть это, где конкретный [индивид], он же максимум, существует только в абсолютной максимальности, ничего не прибавляя к ней, раз она — абсолютная максимальность, и не переходя в ее природу, раз он сам определен своей конкретностью. Конкретное должно здесь существовать в абсолютной ипостаси таким образом, что, представив его только Богом, мы ошиблись бы, поскольку оно не изменяет своей конкретной природе; вообразив его творением, обманулись бы, потому что абсолютная максимальность, Бог, тоже не изменяет своей природе; и, сочтя его составом из обоих, промахнулись бы, потому что состав из Бога и творения, из конкретно ограниченного и абсолютно максимального невозможен. Надо было бы мыслить его Богом, но так, что он вместе и творение; творением, но так, что оно вместе и Творец; творцом-творением без смешения и составности».[31]

И где же, в какой части Вселенной может быть найден индивид, удовлетворяющий всем вышеописанным требованиям? Николай Кузанский так отвечает на этот вопрос: «Поэтому только срединная природа, связующее звено между низшей и высшей, подходит для возвышения к максимуму могуществом максимальной божественной бесконечности. В самом деле, как высшая ступень низших и низшая ступень высших порядков она свернуто заключает в себе все природы, и если во всем, что ей присуще, она поднимется до соединения с максимальностью, то в ней все природы и вся Вселенная всеми возможными для них способами обязательно достигнут наивысшей полноты. Но именно человеческая природа, вознесенная над всеми созданиями Бога и немного уступающая ангелам, свертывает в себе и разумную, и чувственную природы, сочетает внутри себя все в мире и за то справедливо именуется древними философами микрокосмом, малым миром. Как раз она, поднявшись до соединения с максимальностью, оказалась бы поэтому полнотой всех совершенств и универсума в целом, и каждой отдельной вещи, так что все через человека достигло бы своей высшей ступени».[32] И понятно, что искомым индивидом, тем отдельным человеком, каковой есть не что иное, как единый конкретный максимум и Богочеловек («творец-творение без смешения и составности»), является Иисус Христос. В Иисусе происходит соеди-

---

[31] Там же. С. 149.
[32] Там же. С. 150—151.

нение божественности с человечностью. «Но соединение это максимально, потому что максимальный человек не может пребывать в Боге иначе как тоже максимально. Значит, в Иисусе, который тем самым равен всякому бытию, как в божественном Сыне, среднем лице Троицы, пребывают и вечный Отец, и Святой Дух, и все существует в Нем, как в Слове, и все творение содержится в Его верховной и всесовершенной человечности, которая свернуто заключает в себе все, что только может существовать тварного во Вселенной, делая Его обителью всей полноты».[33]

Мы закончим изложение христологической концепции Николая Кузанского следующей цитатой: «Так от вечного Отца и подвластной времени Матери, преславной девы Марии, в полноте времен родился Богочеловек Иисус Христос, — от максимальной полноты абсолютного Отца и от Матери, исполненной всесовершенного девственного плодородия и получившей благословение свыше.

В самом деле, человек от этой девственной матери мог родиться только во времени, тогда как от Бога-Отца — только в вечности; рождение во времени обязательно требовало тем самым от времени полноты совершенства, как оно требовало от Матери полноты плодородия. Человек не может родиться вне времени — и потому Иисус родился, когда пришла полнота времен. Он родился, таким образом, в наиболее подходящих для этого времени и месте».[34]

Метафизика Бруно

Философскую концепцию самого Бруно Карсавин анализирует в третьем разделе своей книги.

О Бруно писали многие. Так, им интересовались Гегель и Шеллинг, Виндельбанд и Гёффдинг, Зигварт и Риль, Куно Фишер и Ольшки. Можно было бы назвать и другие фамилии. Каждый из этих авторов по-своему интерпретировал философские взгляды Бруно.

Отметим, что советские историки философии, стоявшие на позициях диалектического материализма, заносили Бруно в стан материалистов. Известно, что история философии насчитыва-

[33] Там же. С. 154.
[34] Там же. С. 158.

ет очень мало явных и бесспорных материалистов. Между тем задача советских теоретиков состояла в том, чтобы представить историю философии как борьбу материализма и идеализма. В силу скудости лагеря материалистов советские историки шли на то, чтобы включать в него людей, не очень для этого подходящих. Таковыми были, в частности, те философы эпохи Возрождения и Нового времени, которых позднее стали именовать пантеистами. Пантеизм был объявлен советскими историками философии скрытым материализмом. Считалось, что одни пантеисты сознательно маскировали свои подлинные взгляды, опасаясь преследований церковников, а другие, будучи по убеждению философами религиозными, «объективно» являлись все-таки материалистами. Самым видным пантеистом XV века считался Николай Кузанский, XVI век был в этом отношении ознаменован Бруно, а XVII — Спинозой. Впрочем, принадлежность и того, и другого, и третьего к пантеизму признается далеко не всеми исследователями. Так или иначе, Николай Кузанский, Бруно и Спиноза были занесены советскими исследователями в разряд материалистов. Вот, например, что можно было прочитать о Бруно: «Бруно — метафизический материалист с яркими элементами диалектики. Громадным недостатком его философии является то, что Бруно пантеист, в силу чего его философия выступает в плотной религиозной оболочке». В признании Кузанца, Бруно и Спинозы «своими» имелся, между прочим, и положительный для русской культуры момент: произведения всех троих активно переводились на русский язык, издавались и переиздавались на территории СССР.

Что касается Карсавина, его Бруно интересует в первую очередь в том аспекте, в каком тот был последователем Николая Кузанского. Карсавин скрупулезно отмечает все те места, где Бруно следовал Кузанцу, где он вносил изменения во взгляды последнего, где значительно отклонялся от них. В книге Карсавина мы не найдем подробного анализа тех или иных произведений Бруно. В ней содержится общий очерк его философии. Исследование Карсавина строится по традиционной схеме, восходящей к античности и Средневековью: сначала берется теория познания и логика Бруно, затем — его учение о природе и, наконец, — его этика.

Впрочем, сам Бруно, пожалуй, не согласился бы с той ролью, которую отвел ему Карсавин: он отдавал должное Кузанцу, но едва ли считал себя его последователем. В трактате «О бесконечности, Вселенной и мирах», одном из лондонских трактатов

Бруно, мы имеем возможность ознакомиться с его мнением о Кузанском: «Этот превосходный человек много видел и понял и действительно является одним из самых замечательных умов, дышавших этим воздухом; но что касается познания истины, то он был подобен пловцу, которого бурные волны кидают то вверх, то вниз; ибо он не видел непрерывного, открытого, ясного света, он не плавал в спокойной, ясной воде. Он схватывал истину частично и через известные промежутки. Причина этого та, что он не сумел освободиться от всех впитанных им ложных принципов, от которых он отправлялся; вот почему его книга очень удачно названа „Об ученом незнании", или „О незнающей учености"».[35]

Как бы там ни было, наша задача заключается в том, чтобы рассмотреть, как именно Карсавин, автор интересующей нас книги, истолковывает взгляды Бруно. Начинает Карсавин с того, что отмечает главную установку Бруно, которая определяет весь характер философии последнего и служит причиной главных ее отличий от учения Николая Кузанского. Дело в том, что Бруно был сторонником концепции двойной истины, берущей свое начало в учении Аверроэса. Аверроисты утверждали, что единый Бог по-разному открывается богословам и философам, что у богословов имеются свои средства познания Бога, а у философов — свои. Философы не должны вмешиваться в дела богословов, а богословы пусть оставят в покое философов. Концепция двойной истины, мягко говоря, не приветствовалась официальной Церковью. Карсавин полагает, что в значительной степени из-за приверженности к этой концепции Бруно и пострадал. Каким образом эта концепция преломляется в учении Бруно? Во-первых, Бруно заявлял, что считает себя исключительно философом, а отнюдь не богословом. Во-вторых, он утверждал, что познание Бога как Абсолюта — это дело богословия, а отнюдь не философии. Философ же может и должен познавать Бога только по «действиям природы». Философ не обязан быть толкователем церковных догматов. Его задача усмотреть Бога в природных явлениях, непосредственно узнать Его таким, каким Он показывает нам себя в них. Мы видим, что принятая Бруно установка существенным образом отличает его от Николая Кузанского: последний, как мы знаем, вовсе не считал, что Бог как Абсолютный максимум находится за пределами философского исследования. В учении Кузанца фигурируют как Абсолютный

---

[35] *Бруно Дж.* О бесконечности, Вселенной и мирах. М., 1936. С. 137.

максимум, в котором все во всем содержится, так и конкретный максимум (Вселенная), в котором все от всего отделено и отграничено. Бруно же, в отличие от Кузанца, хочет иметь дело только с конкретным максимумом, с Природой, оставляя Абсолютный максимум на усмотрение богословов.

Приступая к теории познания и логике Бруно, Карсавин видит в ней «воспроизведение гносеологии Кузанца». Это действительно так. У Бруно «принцип познания состоит в восхождении от чувственного восприятия к разумному умозаключению, от него к умопостижению и, наконец, к интуитивному созерцанию духа».* Чувства делают возможной деятельность разума, который выводит следствия, умозаключает от частного к общему и от общего к частному. «Ум, или ум-дух, удостоверяется в истинности перешедшего от чувства к разуму, проверяет и оценивает выводы разума, но уже путем непосредственного видения, не единичного и рассеянного, конечно, а того общего, что постулирует, но не может видеть разум».** Он «выше и шире разума, не стеснен его гранями или законами, а потому ему доступно совпадение противоречий между выводами разума. Таким образом, разумное знание в известном смысле отрицается умом и оказывается незнанием или неведением».*** Соответственно у Николая Кузанского в трактате «Об ученом незнании» говорится: «Как известно, человек состоит из чувства, интеллекта и посредника-рассудка. Ощущение стоит порядком ниже рассудка, рассудок — интеллекта. Интеллект не погружен во временное и вещественное, он абсолютно свободен от них; чувство целиком зависит от мира, подчиняясь временным движениям; рассудок по отношению к интеллекту как бы на горизонте, а по отношению к чувству — в зените, так что в нем совпадает то, что ниже, и то, что выше времени».[36]

У Бруно и Николая Кузанского ум-дух, он же — интеллект, стоит выше разума-рассудка, выше формальной логики. Он «не стеснен» гранями и законами разума, «ему доступно совпадение противоречий». Сказанное звучит весьма возвышенно, но на деле представляет собой набор деклараций, за которыми ничего не стоит. Выше мы видели, что происходит, когда осуществляется выход на уровень ума-духа. Логика претерпевает полнейший

---

* Наст. изд. С. 178.
** Там же. С. 179—180.
*** Там же. С. 180.
[36] *Николай Кузанский.* Цит. соч. С. 159.

коллапс, и мы лишаемся возможности о чем-либо рассуждать и даже что-либо произносить, кроме вереницы оксюморонов типа «человек не отличен от льва», «небо не отлично от земли», «Луна не отлична от Солнца», «квадрат — круглый», «железо — деревянное» и т. п. И непонятно, что «интуитивно созерцает» и чем велик этот ум-дух, который только и знает, что твердить: «каждое — в каждом», «каждое — это все», «все — это каждое», не позволяя ничего к этим декларациям добавить. У Канта тоже есть эта троица: чувственность, рассудок и чистый разум. Но Кант вовсе не приходит в восторг от чистого разума. Будучи философом трезвым и педантичным, он тратит много бумаги на то, чтобы доказать, что чистый разум антиномичен и ни на что не годится, кроме создания ряда «регулятивных идей». Однако ясно, что в глазах Бруно и Кузанца Кант был бы человеком, который ломится в открытую дверь, ведь они заранее и громогласно объявили, что ум-дух антиномичен, что им постулируется coincidentia oppositorum и что это-то и является, по их мнению, его главным достоинством. Вот и выбирайте, с кем вам быть, — с Кантом или с этими двумя.

Перейдем к учению Бруно о природе. Мы помним его основную установку: истинный философ должен искать Бога не вне мира вещей, а внутри этого мира. Задача философии — показать Бога в формах и сущностях Вселенной. Познать Бога как Первоначало Вселенной, познать «Вселенского Деятеля» в творении философ может, поднявшись к Нему, конечно, не чувствами или разумом, а умом-духом. Первоначало не имеет причины или, если хотите, есть причина самого себя. Также оно является причиной существования Вселенной. Бруно разъясняет, как устроена Вселенная и как она соотносится со своим Первоначалом в терминах аристотелевского учения о четырех причинах. Бруно критикует Аристотеля много и по разным поводам, критикует он и это учение Стагирита, но недоволен он лишь деталями этого учения, в целом же беря его на вооружение. Использование элементов аристотелевской философии мы встречаем не только у Бруно, но и у других антиаристотеликов. Так, например, поступал Николай Кузанский: вспомним, как активно он пользовался учением Аристотеля о категориях (наивысших универсалиях), родах, видах и индивидах.

Есть смысл напомнить, в чем состоит учение Стагирита о четырех причинах. Эти причины таковы: действующая, материальная, формальная и финальная, или целевая. Действующая причина — это то, что мы и теперь зовем причиной. Это то, что

вызывает к жизни то или иное явление. Например, действующей причиной солнечного затмения является то, что Луна в своем движении проходит как раз между Землей и Солнцем. Материальной причиной Аристотель называет то, из чего «сделана» та или иная вещь. Например, данное ложе сделано из дерева, данная статуя — из меди, данная скала — гранитная. Формальной причиной является тот вид, который принимает данная материя в каждом данном случае. Например, вид данного деревянного ложа, очертания Гермеса у данной медной статуи, специфическая форма данной гранитной скалы. Наконец, целевая, конечная причина — это то, к чему стремится тот или иной процесс. Например, у лечения действующая причина — врач, а финальная — выздоровление больного; у строительства действующая причина архитектор, а целевая — готовое здание; у морского путешествия действующая причина — кормчий, а конечная — благополучное прибытие в пункт назначения.

Отметим, что материальная причина, материя, есть некая потенция, средоточие множества возможностей. Так, например, из меди может быть изваяна не только статуя Гермеса, но и статуя Афродиты, а может быть отлит котел, или гонг, или что-нибудь еще. Формальная же причина, форма, — это актуализация одной из возможностей, заключенных в той или иной материи: это в одном случае — Гермес, в другом — Афродита, в третьем — котел, в четвертом — гонг. Аристотель говорит, что существует первоматерия, всеобщая потенция, заключающая в себе возможности всех форм, всех вещей. По отношению к ней дерево, медь и гранит — тоже формы, и притом — не простые, а составные. Первая материя не дана нам как таковая, не дана именно потому, что она — чистая потенция. Она дается нам только в воплощенном, оформленном состоянии. По Аристотелю, имеется только четыре простейшие формы воплощения первоматерии. Это первоэлементы, или стихии: огонь, воздух, вода и земля. Смешиваясь друг с другом в различных пропорциях, они образуют все вещи Вселенной. А Бруно к этому добавляет, что существует «единая первая форма, сущая через себя и от себя, простая, неделимая, начало оформления и всякой сущности». Она — «сверхсущность», «источник идей», «бесконечная форма», «абсолютная форма бытия, дающая бытие всяческому», «бесконечный свет».* И очень важно то, что в состав Первоначала Вселенной Бруно включает не только бесконечную форму, но и единую

* Наст. изд. С. 187.

первоматерию. Вслед за Авиценной он полагает, что «материя — необходимое, вечное и божественное начало, даже — сам Бог во всех вещах».*

Но этого мало: ведь Первоначало есть Вселенский Двигатель; Оно изнутри себя производит все формы и, внедряя их в первоматерию, производит все вещи Вселенной. Оно, стало быть, есть не только причина формальная и материальная, но и причина действующая, при этом действующая не извне, а изнутри, т. е. причина внутренняя, имманентная. И действует Первоначало не наобум, а с определенной целью, и потому Оно — также и причина целевая. Цель же действий «Двигателя и Измыслителя» Вселенной — совершенство последней. Карсавин подводит итог: «Как бы то ни было, для Бруно четыре причины перипатетиков сливаются в понятии единой, но четыревидной причины, единого Первоначала, совмещающего в себе потенцию и акт, материю и форму, действие и цель в понятии единой рождающей и порождаемой Природы».**

Выяснив структуру Первоначала, Бруно признает Его не чем иным, как Вселенской Душой. Он пишет: «Душа Вселенной, поскольку она одушевляет и оформляет, — внутренняя и формальная часть Вселенной; но, поскольку направляет и правит, она не часть, а имеет значение начала, причины».*** И для философа, учит Бруно, Вселенская Душа и есть Бог: «Бог — вселенская субстанция, в бытии коею есть всяческое, сущность — источник всякой сущности, коею есть то, что есть, внутреннейшая всему сущему (intima omni enti) более, чем может быть внутренней каждому его форма и его природа. Ибо как природа каждого — основание его бытийности (entitatis), так и — глубже — основание природы каждого есть Бог».**** В силу того, что Бог — Вселенская Душа, Он — ум и любовь, а также движущая сила Вселенной. Согласно Бруно, Ум надо всем есть Бог, а во всем — Природа: «Втекает Бог чрез природу в разум; разум чрез природу подъемлется в Бога. Бог есть любовь, созидающая ясность, свет; природа — любимое, предмет, огонь и пламенение. Разум любит; он — некий субъект, возжигаемый природой и озаряемый Богом».***** И еще: «Природа — Бог в вещах», а также: Бог —

* Там же. С. 188.
** Там же. С. 198.
*** Там же. С. 199.
**** Там же.
***** Там же. С. 200.

«внутреннее начало движения, что и является природою в собственном смысле». Если Природа — это Бог в вещах, то ясно, что с позиций учения Николая Кузанского все, описываемое Бруно, есть именно определившийся максимум, максимум в его развернутости. Природа, согласно Бруно, бесконечна. При этом надо иметь в виду, что бесконечность эта является потенциальной, если вспомнить математическую терминологию. В Абсолютном максимуме, как мы знаем, царит актуальная бесконечность — там все дано сразу, все возможности учтены, все они актуализированы. Абсолют, если можно так выразиться, наглухо замкнут. А когда он развертывается, то возможность освобождается от оков действительности, появляются неучтенные возможности, открытое будущее, возникает различие между новым и старым. Душа Вселенной получает силу создавать новые формы и новые вещи, равно как и уничтожать старые. Мы видели, что в состав Вселенской Души входит потенция, и потенция эта бесконечна. Слово «потенция» можно заменять словом «мощь» или словом «могущество». Бесконечное могущество — это канонический атрибут Бога. Бог Бруно обладает таким всемогуществом, которым Он создает бесчисленное множество форм, вещей, миров.

Вслед за Кузанским Бруно учит тому, что Вселенная содержит бесконечное множество подобных нашему миров, помещающихся в безграничном пространстве. Антиаристотелизм Бруно проявляется ярче всего тогда, когда он подвергает критике космологию Стагирита. Этой критике Бруно отводит очень много места в своих сочинениях. Например, ей посвящена почти вся книга «О бесконечности, Вселенной и мирах». Аристотелевскому Космосу, представляющему собой внутренность твердой сферы неподвижных звезд, каковая вращается вокруг своего центра, где находится Земля, Бруно противопоставляет свою собственную модель Вселенной: «Небо, следовательно, едино, безразмерное пространство, лоно которого содержит все, эфирная область, в которой все пробегает и движется. В нем — бесчисленные звезды, созвездия, шары, солнца и земли, чувственно воспринимаемые; разумом мы заключаем о бесконечном количестве других. Безмерная, бесконечная Вселенная составлена из этого пространства и тел, заключающихся в нем».[37] И еще: «Но как бы то ни было, поскольку Вселенная бесконечна, необходимо, чтобы существовало множество солнц; ибо невозможно, чтобы теплота и свет одного-единственного солнца мог-

[37] *Бруно Дж.* Цит. соч. С. 128.

ли излучаться по безмерной Вселенной, как это воображал Эпикур, если верно то, что некоторые о нем сообщают. Поэтому нужно принять, что существуют еще бесчисленные солнца, из которых многие для нас заметны в виде маленьких тел; но некоторые могут нам казаться меньшими звездами, хотя на самом деле они гораздо больше тех, которые кажутся нам крупными».[38] Нетрудно оценить, насколько картина Вселенной, предложенная Бруно, близка той, которую рисуют нам современные астрономы.

Этика не занимает в учении Бруно видного места. В сущности, она очень проста. Поскольку Бог есть любовь, а природа и в особенности царь природы человек — любимое, постольку и мы должны любить Бога; любимое должно отвечать любовью Любящему. Любовь эта, разумеется, — особого рода возвышенная любовь. Бруно именует ее «героическим энтузиазмом». В трактате «О героическом энтузиазме» он ставит своей задачей выявить отличие такой любви от других, не столь возвышенных ее видов. При этом оказывается, что наша героическая любовь к Богу через Его посредство распространяется и на нашу любовь к ближнему, поскольку, как мы читали выше, Бог — в вещах, т. е. в каждом из нас. Бруно пишет: «Всякая любовь (если она героическая, а не чисто животная, именуемая физической и подчиненная полу как орудию природы) имеет объектом Божество, стремится к божественной красоте, которая прежде всего приобщается к душам и расцветает в них, а затем от них или, лучше сказать, через них сообщается телам».[39]

Джордано Бруно как центральная личность Ренессанса

В четвертом разделе своей книги Карсавин хочет разъяснить, почему именно Бруно привлек его внимание как специалиста в сфере философии истории. Вначале дается критический очерк литературного стиля Бруно, затем автор переходит к общим проблемам эпохи Ренессанса и роли Бруно в становлении этой эпохи. Он пишет, что Средневековье сосредоточивалось на Абсолютном, «отрешаясь от движения и многообразия эмпирического мира», и при этом «тяготело к рациональному постижению

[38] Там же. С. 134.
[39] *Бруно Дж.* О героическом энтузиазме. Киев, 1996. С. 76.

Абсолютного».* Схоласты были убеждены в том, что к истине можно приблизиться только рациональным путем. Такого же убеждения придерживалась и нарождающаяся эмпирическая наука. Начало эпохи Возрождения характеризуется тем, что возрос напор чисто опытного знания: «Он надвигался и становился все грознее для твердынь схоластики».** Ситуация приобретала трагический характер. Карсавин очень высоко ценил Николая Кузанского, однако и его учение не смогло переломить трагического хода событий. Карсавин пишет: «Синтезирующая мысль Николая Кузанского дала решение той проблемы или той системы проблем, перед которой беспомощно остановилось Средневековье. Однако общий тон и общая ориентация философии Кузанца носит всецело средневековый характер. И в нем, в святом и кардинале Апостольской церкви, преобладает тяготение к абсолютному в нем самом, хотя уже и раскрывая в Божестве смысл мира. Поэтому кузанская философия, непонятная целиком XV веку как философия будущего, для этого будущего дает не столько решение, сколько программу философствования, указывает цель мысли и жизни. Разделяя судьбу величайших гениев человечества, Николай Кузанский остался непонятым в самом существе своей мысли, и его синтез не преодолел внутреннего раскола всей философии и всей жизни: путь к указанной им цели лежал чрез борьбу двух непримиримых тенденций — устремления к Божеству и устремления к миру. Даже развитие его системы, как показывает пример Бруно, было односторонним, выдвинув второй момент и пренебрегши первым».*** И как это ни удивительно, историческая роль Бруно стала даже важнее исторической роли его учителя. Именно поэтому Карсавин написал, по его выражению, «очерк» о Бруно, а не о Кузанце. Карсавин сообщает: «На всем протяжении его я стараюсь уловить и показать внутреннее органическое единство метафизики, характера, литературных приемов и жизни Бруно».****

И вот в чем видит наш автор уникальное историческое значение Бруно: «Метафизика Бруно выражает собою его личность и жизнь. Поэтому и связь его со Средневековьем и Ренессансом не только идеологическая, но и целостная: идеологическая и жизненная связь. Как сам он актуализирует себя и в своей филосо-

---

* Наст. изд. С. 256.

** Там же.

*** Там же. С. 257.

**** Там же. С. 257—258.

фии, и в своем нравственном облике, и в стиле, и в жизни, так Ренессанс, раскрывающий себя в своей культуре, в самом принципе индивидуализации жизни и множестве индивидуальностей обнаруживает себя, а в себе и переживаемое им Средневековье. В бесконечной Вселенной, учил вслед за Кузанцем Бруно, нет эмпирического центра, но с известной точки зрения центр может быть усмотрен в любом месте. Равным образом лишь с известной точки зрения можно говорить о центральной личности эпохи. И, если для нас в данной связи важен смысл Ренессанса в его философско-историческом аспекте, по связи с религиозно-философским прошлым и религиозно-философским будущим европейской культуры, такою центральною личностью является Бруно. В нем раскрывается смысл Возрождения, и он сам раскрывается как индивидуализация этого смысла».* Значение Джордано Бруно «в том, что он индивидуально-своеобразно и в своеобразии своем неповторимо и абсолютно-ценно выражает всю эпоху, развертывая единство ее потенций».** «Непреходящее значение ноланской философии вовсе не в том, что через нее завоевания средневековой мысли переходили в современность. Здесь Бруно не один и не ему, пожалуй, принадлежит первое место. И не в решении поставленных схоластикою проблем значение Бруно: тут он только ученик Николая Кузанского, самый выдающийся, правда, но все же стоящий ниже своего учителя. Наконец, и не в том оно, что в философствовании Бруно полнее и ярче всплывает реальность, обосновываемая им хуже, чем Кузанцем: XVII, XVIII и XIX века подойдут к реальности ближе и проникнут в нее глубже. Душа ноланской философии — героический восторг как теоретическое и практическое основание мышления и жизни. В пафосе низвергающегося в мир и сливающегося с ним в сознании своего исконного с ним единства духа, во все заполняющем чувстве единства с Божеством и божественности мира — философский и жизненный подвиг Ноланца».***

В эпохе Возрождения, равно как и в жизни и учении Бруно как выразителя смысла этой эпохи, Карсавин видит трагедию. В чем же она заключается? Карсавин дает такой ответ на этот вопрос: «Со школьной скамьи мы привыкли считать Возрождение своего рода „золотым веком“ современного человечества,

* Там же. С. 258.
** Там же.
*** Там же. С. 263.

эпохой высшего расцвета его сил, эпохой „индивидуализма“, туманного, но лестного для нашей гордости понятия. При этом мы забываем о том, что в ограниченности индивидуализма таится убивающий его яд, что индивидуализм в известном смысле болезнь и на прекрасном лице Чезаре Борджиа лежит скрывающая следы сифилиса маска. Эпоха Ренессанса, как и личность и система Бруно, — трагедия индивидуализма, не золотой век. Она — время не расцвета, а начинающего мельчания сил; и сила ее не что иное, как безмерная мощь еще не оторвавшегося от средневекового единства с Божеством духа, всеединого в своем истоке, мельчающего в своих обнаружениях. Она — прообраз и символ индивидуалистических эпох, но не столько в силе, сколько в погибании и в резких противоречиях течений, актуализирующихся в дальнейшем ходе истории».* И вот итог всей книги и одновременно — пророчество. «Всякая трагедия цельна и прекрасна своим примиряющим разрешением. Но в чем разрешение и смысл трагедии Ренессанса? В возврате к жизни в Едином, в церковь? — Тогда бы не было трагедии. И церковь, неподвижная на седьмой скале, все еще живет вдали от мира. Она ждет новых откровений, а откровения ниспосылаются лишь тогда, когда вспахана земля, готовая принять их семена, и лишь для тех, кто ищет и в искании теряет себя и душу свою. Новые откровения даны будут церкви тогда, когда в нее хлынет назад жаждущий их, истомленный в безводной пустыне мир; они останутся сокрытыми и для нее, и для мира, пока мир их не возжаждет. ⟨...⟩ Вот почему проблема дальнейших эпох заключалась не в повороте назад к схоластике и Средневековью, а в утверждении индивидуальности „новой“ философии и мирской науки. И в этом утверждении, в принципе его, мыслимом и сущем в комплицитности и нерасторжимом единстве с Божеством, абсолютно-историческое значение Ренессанса, как в односторонности утверждения и отрыве от Божества — его трагедия, неизбежно завершающаяся саморазложением и гибелью».**

Церковь сама по себе неподвижна. Она оживет и обновится только тогда, когда в нее хлынет истомившийся в пустыне неверия безбожный мир. Таково твердое убеждение Карсавина.

---

* Там же. С. 261—262.
** Там же. С. 262.

Заключение

Как сложилась судьба Карсавина после публикации книги «Джордано Бруно»? Еще в Берлине он напечатал книгу «О началах» (1925). Затем уже в Париже вышли в свет работы «Святые отцы и наставники церкви» (1927) и «Церковь, личность и государство» (1927). Последняя имеет прямое отношение к возникшему в 1921 году в среде русской эмиграции евразийскому движению. Карсавин примкнул к этому движению и стал одним из его лидеров, возглавив парижское крыло евразийцев, которое противостояло венскому крылу. В упомянутой работе Карсавин пытается подвести философскую базу под движение в целом.

Как известно, зачинателем и идеологом евразийства был выдающийся лингвист Н. С. Трубецкой. Вместе с П. Н. Савицким он возглавил венское крыло движения. Трубецким написаны книги «Европа и человечество» и «Наследие Чингисхана», в которых содержатся основные идеи евразийства. Географически Евразия — это прилегающие друг к другу равнины: Восточно-Европейская, Западно-Сибирская и Туранская. Согласно евразийцам, на этой территории сложилась многонациональная цивилизация, имеющая устойчивый имперский характер, основателем которой был Чингисхан. После развала Орды ее заменила Московская Русь, подхватившая выпавшее из рук татаро-монголов имперское знамя. Киевскую Русь евразийцы сбрасывали со счетов как не имеющую отношения к делу — она была, по их мнению, всего лишь одним из неустойчивых аморфных европейских королевств. Евразийская цивилизация всегда была противовесом западноевропейской. Расцвет первой приходится на почти двухсотлетний период существования Московской Руси. Начиная с реформ Петра и переноса столицы в Петербург, она поддалась влиянию западной цивилизации, подпала, по выражению евразийцев, под «романо-германское иго».

В свете всего сказанного наибольший интерес представляет отношение евразийцев к большевистской революции 1917 года. Евразийцы трактовали большевизм нетрадиционно. Его интернационализм и марксизм они считали чем-то поверхностным, прикрывающим суть дела. Они были уверены в том, что вся большевистская идеология — не более, чем самообман. На самом деле большевизм — движение национальное, глубинно-народное. Это попытка темных народных масс сбросить «романо-германское иго», навязанное им Петром, и вернуться к временам Московской Руси, к допетровской империи с ее само-

бытным духом, противостоящим разлагающему духу Запада. Сами того не сознавая, большевики ведут народ по пути воссоздания евразийской цивилизации. Евразийцев укрепил в их правоте тот факт, что большевики перенесли столицу в Москву, а также то, что советское государство, сократившееся в начале Гражданской войны чуть ли не до размеров окрестностей Москвы и Петрограда, в конце ее неожиданно снова приняло размеры царской империи. Жесткий тоталитарный характер новой власти не смущал евразийцев, склонных прославлять Московскую Русь в ее роли «Третьего Рима». Главным для них было то, что советская власть непримиримо нацелена против Запада. Вот, например, что писал Трубецкой в своем предисловии к книге Герберта Уэллса «Россия во мгле»: «В некоторых местах своей книги г-н Уэллс благодаря некоторой художественной интуиции, которой он, как талантливый писатель, несомненно, обладает, как будто что-то предчувствует и мельком видит за спиной большевизма какое-то странное и дикое лицо — лицо азиатского или полуазиатского „варвара“. Только непреодолимое презрение ко „всякому неевропейцу“ не позволяет ему отнестись к этому лицу серьезно. А между тем в этом лице — суть дела. Коммунисты тщетно стараются надеть на него чуждую ему красную маску марксизма, но маска эта искусственна и случайна. По существу, у нас в России и в Азии н а р о д н ы й „большевизм” есть восстание не бедных против богатых, а презираемых против презирающих. И острие его направлено прежде всего против тех самодовольных европейцев, которые все неевропейское человечество рассматривают только как этнографический материал, как рабов, нужных лишь для того, чтобы поставлять Европе сырье и покупать европейские товары».[40]

Карсавин высказывал мысли, подобные мыслям Трубецкого; например: «Коммунисты... бессознательные орудия и активные носители хитрого Духа Истории... и то, что они делают, нужно и важно».[41] Он стал одним из постоянных сотрудников газеты «Евразия», печатавшейся в Париже с ноября 1928 по сентябрь 1929 года. Эта газета была выразителем взглядов парижского крыла евразийцев, считавшегося левым по отношению к венскому правому крылу. Газета «Евразия» слыла в кругах эмиграции советофильской и пробольшевистской. И в самом деле авторы,

[40] *Трубецкой Н. С.* Наследие Чингисхана. М., 2000. С. 552.

[41] *Карсавин Л. П.* Религиозно-философские сочинения. М., 1992. С. XLVII.

печатавшиеся в «Евразии», доходили до того, что предлагали большевикам сотрудничество, желая вместе с ними участвовать в «делании» российской истории. Но, конечно, большевики не нуждались в сотрудничестве с евразийцами, считая их представителями контрреволюционной вредительской организации. Те из евразийцев, которые рискнули вернуться на родину, сгинули в концлагерях и застенках ГПУ. Постепенно движение стало хиреть и к концу 30-х годов сошло на нет. Трубецкой в 1938 году умер, большинство из наиболее видных деятелей движения его покинуло. В их числе был и Карсавин: в 1929 году он отошел от евразийства и никогда больше к нему не возвращался.

В 1928 году Каунасский университет предложил Карсавину занять кафедру всеобщей истории; он согласился и уехал в Литву, где быстро освоил литовский язык и уже через год мог читать на нем лекции и писать научные труды. В Каунасе он опубликовал книги, которыми думал завершить философскую деятельность, — «О личности» (1929) и «Поэма о смерти» (1932). После этого он уже больше ничего не писал по философии, сосредоточившись на своей основной специальности — истории. Его перу принадлежат пять томов «Истории европейской культуры», вышедшие из печати в Каунасе на литовском языке. Карсавин безбедно прожил в Литве до 1949 года. После присоединения Литвы к Советскому Союзу университет был переведен в Вильнюс, куда вместе с ним переехал и Карсавин. Во время оккупации Литвы гитлеровской Германией он оставался в Вильнюсе. После войны он больше не заведовал университетской кафедрой, а занимал должность директора Вильнюсского исторического музея.

К несчастью, жизнь Карсавина закончилась трагически: ему, с соответствующими изменениями, пришлось повторить путь Джордано Бруно, который он так красочно описал в своем трактате. Советская власть, как видно, не собиралась преследовать старого ученого. В противном случае его могли бы схватить еще в 1940—1941 годах, однако этого не произошло, да и после войны он жил спокойно. И тут, вероятно, каким-то чиновникам советской охранки (как в случае с Бруно — чиновниками церковной охранки) срочно понадобилось состряпать дело, для того чтобы выслужиться перед начальством. Они порылись в бумагах и обнаружили, что Карсавин, оказывается, был участником евразийского движения. Этого хватило, чтобы в 1949 году арестовать старого больного человека и начать шить ему преступное участие в давно приказавшем долго жить якобы антисоветском,

а на самом деле никому не причинившем никакого вреда евразийстве. В итоге ему припаяли десять лет лагерей. Конечно, его не сожгли на костре, как Джордано Бруно, а всего лишь отправили в приполярный концлагерь.

Арест и заключение в следственную тюрьму побудили Карсавина возобновить занятия философией. Он сделал это в весьма своеобразной форме. С целью сохранить свое психическое здоровье он решил изложить свою философскую систему в форме венка сонетов, очень сложной стихотворной форме. Весьма немногие поэты брались за сочинение венка сонетов, Карсавину же удалось завершить задуманное, пока его судили. У него осталось еще время и на то, чтобы сочинить терцины (тоже очень сложная стихотворная форма), в которых он продолжил излагать свои философские идеи. И венок сонетов, и терцины он держал в памяти, и, только попав осенью 1950 года в концентрационный лагерь, смог их там записать на бумаге. В лагере Карсавин написал еще несколько небольших философских работ, на этот раз прозой. Наиболее важной из них является «О молитве Господней».

Лагерь, в который попал Карсавин, располагался в Республике Коми, как раз на параллели полярного круга, в поселке Абезь. Это железнодорожная станция, находящаяся на полпути между Интой и Воркутой. Лагерь предназначался для заключенных, которые либо по возрасту, либо по состоянию здоровья не годились для труда в каменноугольных шахтах. Карсавин пробыл в Абези недолго: 20 июля 1952 года он умер от туберкулеза.

В лагере он познакомился с молодым тогда еще человеком Анатолием Анатольевичем Ванеевым (1922—1985), который находился в инвалидном лагере в связи с болезнью ноги, еще не излеченной после ранения во время войны. А. А. Ванеев, физик по образованию, интересовался проблемами религии и философии. Он близко сошелся с Карсавиным, стал его верным учеником и помощником в трудной лагерной жизни. Ему удалось сохранить и вывезти из лагеря рукописи сочинений Карсавина, созданных им в заключении. В 90-е годы они были опубликованы. А. А. Ванеев написал замечательную книгу «Два года в Абези. В память о Л. П. Карсавине», в которой поведал о последних годах жизни философа.

ДЖОРДАНО БРУНО

I. ЖИЗНЬ БРУНО

1. «Я, Филотей Иордан Бруно Ноланец, разработаннейшей, чем прочие, теологии доктор, чистейшей и непорочной мудрости профессор, известный в главных академиях Европы, испытанный и с честью принятый философ, нигде не чужеземец, кроме как у варваров и людей презренных, пробудитель дремлющих душ, смиритель притязательного и лягающегося невежества; я, во всех поступках своих являющий всеобщую филантропию, равно любящий итальянцев и англичан, матерей и юных супруг, головы увенчанные митрою и головы увенчанные короною, носящих меч и его не носящих; я, который смотрит не на помазанную главу, не на отмеченное чело, не на мытые руки, не на член обрезанный, но на то, что является истинным лицом человека — на силы его духа, на качества его сердца; я, которого любят люди честные и занимающиеся».

Такими словами, характерными для эпохи, но не свидетельствующими о скромности и кротости автора, рекомендовал себя в 1583 г. ректору, докторам и профессорам Оксфордского университета Джордано Бруно, этот «гражданин мира, сын Отца Солнца и Матери Земли», «сияние светлых идей» которого мучило и смущало (по крайней мере сам он был в том уверен) всех теологов, перипатетиков, грамматиков, филологов, педантов, загоняя их в темные пещеры, Philotheus Iordanus Brunus Nolanus.

Творец ноланской философии, «отличной от всех прочих способов философствования», родился в 1548 г. в Ноле, отстоящей на несколько миль от Неаполя. Нола была небольшим торговым и живописным городком у подножья покрытой оливами, миртами, тополями и виноградом Чикалы. «Отторженный от материнского лона, от отчих рук и любви и ласки всего родимого дома», Бруно в своих скитаниях тосковал по Ноле, с гордостью

называл себя Ноланцем и ссылался на своего знаменитого земляка, поэта Луиджи Тансилло, подражая ему, но не переняв его изящества и чувства меры. Изгнанник растроганно говорит о своем отце, человеке военном (capitano d'armi); о матери Фраулиссе Саволине.

Джордано не настоящее имя Бруно: он крещен Филиппом. Первые десять лет, омраченные «борьбою с фортуной», протекли в семье; на одиннадцатом году молодого Филиппа свезли в Неаполь, где до четырнадцати лет изучал он «гуманные науки, логику и диалектику». У кого? — Вероятно, у тех же доминиканцев, в монастырь которых он вступил в 1563 г., чтобы через год принести торжественный обет монашеской жизни. Сверх того, по его собственным словам, Бруно еще изучал частным образом логику у августинца Теофило де Варрано, впоследствии профессора в Риме. Возможно, что Теофило впервые познакомил его с луллизмом. Как бы то ни было, Бруно стал монахом. Вынудила ли его к тому «фортуна», или он просто шел обычным путем, или мечтал о карьере — мы не знаем. Сам Ноланец говорит, что хотел «в святом уединении посвятить себя музам». Нет оснований ему не верить. Видимо, наука, сначала — кажется — больше литература, его увлекала. Может быть, поощряющим примером служило воспоминание о монастырской жизни знаменитого Телезио, «оставившего отчизну, родных и друзей и заперевшегося в обители братьев св. Бенедикта, чтобы лучше исследовать тайны природы». Телезио, во всяком случае, и непосредственно — своими сочинениями, и посредственно — чрез труды своих последователей, повлиял на философское развитие Бруно. И где же, как не в ордене, давшем миру Фому Аквинского, искать было возможности научных занятий и необходимого для них досуга?

«Долго занимался» Бруно «литературой и поэзией», увлекаясь «любовными станцами о садах дам», нескромною поэмой Тансилло. Постепенно развивался в нем философский интерес, питаемый руководителями, изучением Аристотеля, знакомством с новыми философскими сочинениями. А жизнь текла своим путем — в 1572 г. Бруно принял сан священника, плохо согласовавшийся с его природным характером, беспокойным, неуживчивым и бурным.

В половине XVI века, несмотря на тяжелую руку испанцев и так называемую католическую реакцию, еще не улегся и не затих тот культурный подъем, который выразился во всех сторонах итальянской жизни эпохи Возрождения. Он вынес на по-

верхность мощные индивидуальности — тиранов, вроде Чезаре Борджиа, кондотьеров, вроде Пиччинино или Сфорцы, тонких дипломатов, великолепных, хотя часто и просчитывающихся счетчиков, как папа Климент VII, теоретиков государственного искусства, как Макиавелли, и шумную толпу самовлюбленных искателей Истины, озаренных светом вновь разгоревшегося платонизма. Крушение старого уклада жизни, политическая и социальная борьба, новые формы быта, поиски давно забытого и таинственно-неведомого воспитывали и закаливали личность в борьбе всех против всех, обеспечивая ей успех, готовя разложение и политическое рабство Италии. Неаполь не помнил политической свободы: над ним всегда лежал гнет деспотической власти, давно уже власти чужеземной. Но индивидуализирующая сила эпохи сказывалась и здесь. А кроме того — само чувство свободы и самосознание личности проявляются в деспотии сильнее и ярче, чем во внешне освобождающей и нивелирующей республике. И в политической жизни оправдывается излюбленная Ноланцем идея Николая Кузанского, идея «совпадения противоположностей» как Первоначала всего. Бруно застал последние годы мрачного режима Карла V, тиранию дона Педро Толедского в Неаполитанском королевстве. На его глазах власть «убежденного в том, что страх укрепляет государство лучше, чем любовь», герцога д'Альба сменилась властью герцога д'Алькала, потом Гранвеллы, беззастенчивого хищника Мондехара, Оливареса, того самого, который говаривал: «Не стремитесь к Неаполитанскому вице-королевству — слишком тяжело его покидать». На глазах Бруно делались попытки ввести в Неаполе испанскую инквизицию и неудержимо росли — впрочем, кто замечал это? — богатства и влияние духовенства. И он не мог остаться вне своеобразных противоречий и сочетания доходившей до последних пределов суеверия религиозности со скептическим, а иногда и злобно-завистливым отношением к духовенству. Вихрь Реформации донесся и до Неаполя; и ноланец Альджиери, выданный Венецией курии, «устрашил своею твердостью и величием духа досточтимейших римских отцов», собравшихся около сжигавшего его на Campo dei Fiori* костра.

Бруно пережил период религиозного увлечения, неизбежно мистического. По собственным его словам, он был тогда человеком, которому все отвратно, человеком странным. Тем не менее

* Кампо дей Фьори, площадь в центре Рима. В 1889 г. здесь была установлена статуя Джордано Бруно.

в его душе уже накапливались впечатления, позднее бурно вырвавшиеся наружу: ненависть и презрение к осмеянной им в ряде произведений монашеской жизни, злоба на педантизм и буквоедство учителей. — «Служители зависти, рабы невежества, холопы злобы, они надеялись подчинить меня гнусному и тупому лицемерию». Они увлекли его на путь философствования, но в ученике просыпался самолюбивый диалектик, любивший уже сказать свое слово и отстоять свое мнение. Просыпался в нем и неукротимый темперамент; просыпалось смутное очарование породившей его богатой творческой природы, бродившей в крови, словно черное неаполитанское вино Mangiaguerra.

Однако все это гипотезы и домыслы. — В течение трех лет Бруно сменил несколько монастырей своего ордена, пока наконец не вернулся в первоначально принявший его неаполитанский Сан-Доменико (1575). Его философское развитие шло своей чередой, открывая новые горизонты и идеи, подтачивая аристотелевскую философию. Он познакомился с сочинениями Коперника, показавшимися ему нелепыми, но заронившими сомнение в правильности птолемеевской системы мира. Труды Телезио (1509—1588) указали ему на важность изучения природы и опыта, непримиримых с «выдумыванием» вслед за Аристотелем какого-то своего мира вместо Божьего, подчеркнули совершенство человека и самоценность его основных стремлений, дали почву для поднимавшегося в сознании протеста против томистов и перипатетиков. Философская дорога Бруно определялась: она вела не к усердно внушаемому учителями-доминиканцами Аристотелю, не к томизму, а к платонизму, уже принесшему свои плоды в Италии, давшему ей флорентийскую Платоновскую академию, пересказы и переводы Платона и Плотина. И среди иерархов Римской церкви загадочностью и величием влекла к себе Бруно философско-теософская система Николая Кузанского. Знал ли он уже о нем? — Во всяком случае, он уже узнал и полюбил «великое искусство» Раймунда Луллия, поразившее его юный ум своей таинственною глубиной.

Никогда не был Джордано — таково его монашеское имя — спокойным созерцателем Истины. Его несдержанный дух смущал собратьев по ордену, тем более что философские проблемы сплетались с религиозными, а сам Бруно всецело отдавался увлекавшей его идее и органически не мог лицемерить. Во время пребывания своего в Сан-Доменико он убрал из кельи все иконы, оставив только распятие. Дело едва не кончилось каноническим процессом. Он что-то критиковал, о чем-то высказывался

не совсем по-католически. Однажды брат Монтальчино из Ломбардии сказал, что «еретики — невежды, и нет у них схоластических понятий». Бруно возразил: «Правда, в объяснениях своих они не поступают как схоластики, однако они излагают свои взгляды ясно, так же как делали это святые отцы». В подтверждение своей мысли он указал на учение Ария, казавшееся ему менее сомнительным, чем то обыкновенно утверждают. — Ария винят в том, будто он учил о Сыне как о первом творении Отца. На самом деле Арий, по мнению Бруно, утверждал только то, что Сын не творение и не Творец, а находится как бы посередине между тем и другим, подобно слову, посредствуя между высказывающим, т. е. Отцом, и высказываемым, т. е. творением, — ясное влияние новоплатонизма, а с другой стороны, уклон в савеллианство. С восемнадцатого года жизни Джордано сомневался в личном бытии Сына и не мог понять — а ему иногда хотелось понять все, — каким образом вторая и третья ипостаси отличны от Отца, если Сын есть дух Отца, а Дух Святой — Отчая любовь. Естественно, что, сомневаясь в личном бытии Сына, Бруно сомневался и в догме воплощения.

В показаниях своих перед инквизицией Бруно постоянно ссылается на то, что он никогда не желал и не желает отступать от учения церкви, а выставлял свои положения не как богословские, а как философские, или приводил мнения еретиков. Пример с Арием в этом смысле чрезвычайно характерен. Не следует обвинять Бруно в двоедушии или лицемерии. Лучше перенестись в психику XVI века и уловить за словами Ноланца своеобразное состояние двойной веры или признания двойной истины, открыто исповедуемой Бруно перед отцами инквизиторами. Ближе всего к такому психическому состоянию чувства искреннего скептика, ощущающего и привлекательность веры, и сомнение, вечно колеблющегося. Но Бруно вместе с современниками-аверроистами мог успокаивать себя твердым убеждением, что хочет верить так, как верит церковь, а сомнения неизбежны и не являются еще отступничеством от веры. К тому же Ноланец подходил к догмам философски: теология никогда не была его сильной стороной. Но учение о двойной истине было даже осуждено, и в ордене смотрели на сомнения Бруно, вероятно высказанные не без диалектического задора, — могло ли быть иначе в спорах с монахами, подобными брату Монтальчино? — Несколько иначе. В 1576 г. «отец провинциал» начал секретное дознание о делах и словах беспокойного монаха. Бруно пришлось оставить Неаполь и на время укрыться в римском доми-

никанском же монастыре Санта-Мариа-делла-Минерва, около Пантеона. Но обвинения росли, акты процесса были пересланы в Рим. Тогда Бруно сложил с себя орденское одеяние и бежал на север.

Джордано — он сохранил свое монашеское имя — попытался найти приют в Генуе. Но его заставили перебраться в соседний городок Ноли чума, борьба политических партий и столкновения с местными монахами, «показывавшими и дававшими лобызать мохнатый ослиный хвост». — «Не троньте, лобызайте! Это священные останки той благословенной ослицы, которая сподобилась нести Господа нашего с Елеонской горы в Иерусалим. Поклоняйтесь, целуйте, давайте милостыню! Сторицею получите назад и наследуете вечную жизнь». В Ноли, по поручению властей, Бруно стал преподавать ребятам грамматику и, уже на собственный страх и риск, начал читать местным нобилям лекции, которые легли, надо полагать, в основу первого его латинского сочинения «De sphaera».

«Пробыл я в Ноли, — показывает Бруно инквизиции, — около четырех месяцев, обучая мальчиков грамматике и преподавая некоторым дворянам астрономию; оттуда поехал я сначала в Савону, где провел дней четырнадцать, а из Савоны в Турин. Не найдя здесь никаких средств к жизни, спустился я вниз по течению По в Венецию, где во Фреццарии нанял комнату у одного чиновника в Арсенале (имени его я не помню). В это время, для того чтобы добыть немного денег на пропитание, напечатал я маленькое сочинение „О знамениях времени“. Сначала показал я его досточтимому отцу магистру Ремиджио из Флоренции. Из Венеции поехал я в Падую, где повстречался со знакомыми мне отцами доминиканцами. Они посоветовали мне снова надеть орденскую одежду, хотя бы и не хотел я возвращаться в орден; они сказали, что им все же кажется более удобным для меня путешествовать в орденской одежде. С этой мыслью направился я в Бергамо и заказал там из дешевого белого сукна рясу, надел поверх скапулярий, захваченный мною при отъезде из Рима, и в такой одежде пустился в путь в Лион».

Рассказ Бруно не совсем полн. Он забыл упомянуть о том, что был еще в Брешии и Милане, где познакомился с послом Елизаветы Английской Филиппом Сиднеем, будущим его покровителем в Лондоне. Но общая картина гонимого нуждой и, может быть, страхом преследований за свои опасные идеи беглого монаха выступает с достаточной ясностью. «Я ухожу, — говорил он, — но надеюсь, что время утишит злобу и гнев, про-

тив которых выступить я не дерзаю. Как блудный сын, я вернусь, возвращусь под отчий кров, встану и приду». В 1578 г., в год разлуки с Италией, ему минуло тридцать лет. Он чувствовал себя мучеником за идею. Ради нее «оставил» он отечество, пренебрег своими пенатами, «презрел свое имущество», удалился, «словно изгнанник». Но в голове этого изгнанника уже начинала слагаться новая натурфилософская система, приближавшаяся к Копернику от Аристотеля. Ее исходные моменты не в критике религиозных догм, не в нападках на пресуществление или непорочное зачатие, в чем обвиняла потом Бруно инквизиция. Ближе к истокам ноланской философии приводит разгорающаяся в нем ненависть к Аристотелю, «палачу других божественных философий», «педанту истины» и «софисту», а еще более — к «идолопоклонникам перипатетиков», этим «попугаям» нового вида. Правда, лишь позднее в сочинениях своих станет Бруно беспощадно преследовать Стагирита, дерзко присвоившего себе имя «filosofo naturale», его учение, «основанное на вымыслах и далекое от природы». Но еще в Италии должны были начаться подобные выступления, неизбежное следствие признания идей Коперника или хоть разбуженного ими сомнения. Академия Телезио, Academia Cosentina,* была прибежищем противников перипатетической философии. И Бруно, ценивший «рассудительнейшего Телезио», знавший его сочинения и повторявший его слова, не мог оставаться вне ее влияния, не мог не поддержать ее антиаристотелизма со всею страстностью своей натуры.

Критика и отрицание вырастают на положительном учении или его порождают. И почва для такого учения была подготовлена, вспахана взаимными распрями последователей Аристотеля, засеяна семенами возродившегося платонизма. Последним перипатетикам уже противостояли славные имена Марсилио Фичино, Пико делла Мирандолы и «глубочайшего гения», «божественного» Николая Кузанского, будущего учителя Бруно. Рядом с Аристотелем в прошлом всплывали образы Платона, Плотина, Пифагора. Может быть, несправедливо забыты и эпикурейцы? И не близок ли душе всякого натурфилософа «темный» Гераклит? Средневековье стремилось к синтезу, но синтез его далек от жизни, от реального мира, клокочущего в душе Бруно и опьяняющего его ум. Не удастся ли этот синтез истинных философий и новых открытий теперь?

* Академия Козенцы (*лат.*).

2. Нерадушно встретила Бруно чужбина. По дороге из Бергамо через Турин и Мон-Сенис в Лион остановился он в Шамбери, в монастыре своего ордена. «Но увидел я, что приняли меня очень холодно. Но один итальянский священник, с которым я говорил там об этом, сказал мне: „Будьте уверены, в этой стране вы не встретите никакой любезности; и тем меньше, чем дальше поедете“». Действительно, Лион, видимо, принял изгнанника не лучше. Обманула в конце концов его ожидания и Женева. Он встретил здесь соотечественников и среди них Галеаццо Караччиоло, племянника папы Павла IV. Но Караччиоло первым же делом спросил Бруно: зачем он приехал, не для того ли, чтобы остаться в Женеве и перейти в кальвинизм, одним из самых фанатических приверженцев которого был племянник римского папы? Но Бруно искал не истинную религию, как его женевские знакомцы, а истинную философию. — «Я отвечал, что не собираюсь исповедовать религию этого государства, так как не знаю, что это за религия, и что единственное мое желание жить на свободе и в безопасности». Точно ли он передал смысл своей беседы инквизиторам, мы не знаем. Во всяком случае, по совету итальянцев-кальвинистов, он вторично расстался со своею рясою, а они подарили ему «шпагу, шляпу и другие необходимые принадлежности одежды», позаботившись и о том, чтобы доставить ему работу корректора в одной из типографий. — Помощь не щедрая и не прочная. К тому же и атмосфера «кальвинистского Рима» не оказалась для Бруно подходящей.

Папа еретического «Ханаана» уже умер, в 1564 г., но Кальвина сменил Теодор Беза, так же державший в своих руках старейшин, так же отлучавший и посылавший в изгнание, в тюрьму или на казнь всех, кто обнаруживал еретические взгляды и легкомыслие. Со времени сожжения Сервета режим не изменился. В 1552—1586 гг. Женева может похвалиться по крайней мере 58 казнями за склонность к ереси: десятерым была отрублена голова, тринадцать человек сожгли, предварительно удушив, тридцать пять сожгли живьем. Святой город ревниво хранил чистоту своей веры, памятуя завет Кальвина: «Разбойники не собираются около виселиц». Все это не облегчало положения Бруно и не могло способствовать проявлению его свободомыслия и жизнерадостности. Пожалуй, в Женеве было не лучше, чем в доминиканском монастыре. Бруно посещал иногда проповеди и французов, и итальянцев, слушал Николо Бальбани из Лукки, «читавшего о посланиях ап. Павла и проповедовавшего об Евангелии». Но не для того он бежал из Неаполя, чтобы слепо подчи-

ниться догме и суровому режиму реформатов. Кальвинизм отталкивал его своею внутреннею противоречивостью. — Кальвинисты, заявляя, что «всецело заботятся о вещах невидимых, которых не в силах постигнуть ни они сами, ни другие, говорят, будто все зависит только от предопределенной каждому судьбы, да от каких-то внутренних озарений и фантазий». Но тогда «нечего им досадовать или усердствовать из-за того, что некоторые верят в необходимость дел. Ведь судьба таковых, да и собственная их судьба... определена и не изменится, перейдут ли они от веры к неверию и станет ли их религия иной. Поэтому же нечего им ожесточаться и против тех, кто им не верит и считает их людьми преступнейшими, так как судьба не изменится оттого, что те поверят и станут их считать хорошими людьми. Вдобавок, по их учению, не в их воле изменить свою веру». Нетерпимость кальвинистов — совершенная нелепость. Они «хуже гусениц, жадной саранчи и тех гарпий, которые, сами не делая ничего хорошего, только жрут, портят и топчут ногами чужое добро, мешая другим, которые хотели бы им воспользоваться». Нет, протестанты не лучше католиков. «Не хотят ли, не мечтают ли они, чтобы весь мир, одобрив их злостное и надменнейшее невежество и согласившись с ним, успокоил их лукавую совесть, тогда как сами они не хотят ни принять, ни согласиться, ни подчиниться никакому закону, справедливости или учению? Ведь во всем остальном мире и во всех прошлых веках никогда не было такой разноголосицы, как у них. Среди десятка тысяч подобных учителей не сыщешь и одного, у которого не было бы своего катехизиса, если и не обнародованного, то готового к обнародованию». Они вечно спорят друг с другом, а «есть и такие, что противоречат сами себе, сегодня отвергая написанное вчера».

Так писал Бруно в Лондоне, вдали от фанатической Женевы. Едва ли иные, если не мысли, то чувства волновали его в городке Кальвина. Внешне он вынужден был приспособляться. Занесение его имени в официальный регистр под 20 маем 1579 г. и наложенное на него взыскание — отлучение от участия в евхаристической вечери — как будто позволяют предполагать, что это приспособление зашло несколько далеко: до формального принятия кальвинизма. Однако с уверенностью высказаться нельзя, и, во всяком случае внутренно, Бруно кальвинистом не был. Его связывал и стеснял режим религиозной нетерпимости, тем более что она не была только религиозной. «Женевцы, — отвечал Беза знаменитому Рамусу, желавшему преподавать в Женеве философию, — раз навсегда постановили ни в логике,

ни в какой-либо иной отрасли знания нисколько не отклоняться от положений Аристотеля». И весь ученый женевский синклит — Скалигер, Антуан де ла Фе, Портус, Исаак де Козобон — был одного мнения с Безою. Для них Рамус, осмелившийся утверждать, будто Аристотель ошибался, и развивать свою систему логики, был «псевдодиалектиком и смутьяном». Бруно согласен был бранить Рамуса, считать его «архипедантом», но не мог со своим луллизмом и своими философскими сомнениями выступать в качестве приверженца Стагирита. Ни о каких лекциях, ни о каком, хотя бы частном, изложении своих идей не могло быть и речи. Лишь только появилось полемическое сочинение против столпа женевского аристотелизма де ла Фе, как в авторстве заподозрили Бруно. Его посадили в тюрьму и подвергли канонической каре. «Когда мне сказали, — сообщает он сам, — что, если я не решусь принять религию этого города, я не могу дольше оставаться в нем и больше не получу от них (т. е. от соотечественников) никакой поддержки, я решился уехать».

3. Бруно, не прожив в Женеве и трех месяцев, отправился в Лион, но, не найдя здесь «заработка, достаточного для того, чтобы жить и удовлетворять свои потребности», через месяц отправился дальше. Счастье улыбнулось ему в Тулузе. Познакомившись тут с образованными людьми, он получил от них предложение прочесть ряд лекций по астрономии, т. е. на тему уже напечатанного им сочинения «De sphaera».* К ним прибавились и другие, по философии. Благодаря установившимся связям и приобретенной им известности, через шесть месяцев Бруно мог выступить кандидатом на освободившуюся в Тулузском университете кафедру философии. Приобретя звание доктора и сделавшись magister artium,** он был избран и в течение двух лет преподавал в университете, в частности комментировал сочинение Аристотеля «О душе». К сожалению, до нас не дошли вероятно написанные в это время работы: «Clavis magna»,*** позволяющий предполагать в себе изложение луллизма, и «De anima».**** Но и без того ясно, что комментарий к Аристотелю на самом деле был критикой. Сопоставляя темы лекций и книг Бруно, написанных до переселения его в Париж, с отделенным от них

---

* «О сферах» (*лат.*).
** Магистр искусств (*лат.*).
*** «Ключ велий» (*лат.*).
**** «О душе» (*лат.*).

промежутком всего в два-три года его трудом «De Umbris idearum»,* мы приходим к более чем вероятному предположению о характере ноланской философии в этот первый период ее раскрытия. Несомненно, что Бруно уже луллист и коперниканец, т. е. отошел от аристотелевского учения о мире и — до известной степени — от аристотелевской метафизики. Метафизика в «De Umbris idearum» по существу платонична. Можно поэтому думать, что в сочинении «О душе» Ноланец выказывал себя платоником, точнее — новоплатоником. Надо полагать, в «комментариях» своих он развивал мысль о единой мировой душе, о значении идей и «умного», интеллектуального познания. В нем уже горел пафос пантеизма, еще спиритуалистического, еще не оплодотворенного идеями Демокрита и Эпикура. И новое миросозерцание необходимо должно было столкнуться с перипатетизмом, вызвать Бруно на критику аристотелевской метафизики. А подобная критика оказалась в Тулузе неуместной; она встретила протесты и недовольства, более — «ярость схоластиков» (furor scholasticus). В конце концов пребывание Бруно в университете сделалось невозможным. Он оставил Тулузу.

Уже доктор и профессор, оценивший свои силы в университетском преподавании и устраиваемых им, как и всеми профессорами, диспутах, Бруно направился в Париж. Надеясь на свой талант, он мог надеяться и на покровительство Генриха III, тем более что именно в эту эпоху Франция испытывала сильное влияние итальянской культуры. Итальянцы, по выражению Тассо, превращали французов в «animali civili e di compagnia»** и портили французский язык, искажая его в возмущавший Этьена «nouveau languaige italianizé».*** Художники и политики, литераторы и ученые, прибывавшие из Италии, находили себе приют при дворе Екатерины Медичи и ее сына. Генрих III, «государь с большими способностями, желанный для трона, пока не взошел на него, достойный власти, пока ее не получил», надеялся, что, окружив себя учеными и образованными итальянцами, сделает свой двор «une maistresse d'eschole»**** и привьет вкус к изяществу и литературе грубоватой французской знати. Прекрасно образованный, он умел ценить науки и искусства и сочетал любовь

---

* «О тенях идей» (*лат.*).

** Животные цивилизованные и общественные (*итал.*).

*** Новый «обыталенный» язык (*фр.*).

**** Госпожа наук (*ст.-фр.*).

свою к миньонам и ханжеству с тяготением к магии и астрологии, истый сын Екатерины, привлекшей в Париж флорентийца натурфилософа и оккультиста Косимо Руджиери. На покровительство такого короля, «повергавшего в изумление народы своею добродетелью, гением, великодушием и славой», на сочувствие «благороднейшего сердца Европы» и защиту «льва глубоких пещер, то гневного, то спокойного, ужаса и радости лесов» смело мог рассчитывать ставший его панегиристом Бруно.

В 1581 г., пересекши объятую «галльскою яростью» — междоусобной войной католиков с гугенотами — Францию, Джордано прибыл в Париж. Несмотря на то что в качестве доктора Тулузского университета он мог выступить с чтением курса в Сорбонне, Бруно оставался в стороне и присматривался до самого конца 1581 г. Может быть, его удерживала свирепствовавшая в городе чума или смущала незатихшая борьба «постоянного собора Галлий», Сорбонны, с молодым Коллеж де Франс. Наконец, он обратился к ректору с просьбою разрешить ему чтение вольного курса. Темою своих лекций Бруно избрал анализ тридцати Божьих атрибутов, по одной лекции на каждый. Тема неожиданная и, хотя и трактуемая Ноланцем на основе первой части «Суммы» Фомы Аквинского, видимо излагаемая им не вполне в духе томизма. Из лекций у него составилась книга «Dei predicamenti di Dio»;* однако от печатания ее он воздержался и переделывал и дополнял ее вплоть до самого своего ареста: возможно, что она хранится в недостаточно еще доступных исследователю недрах Ватиканского архива. Мы можем лишь гадать о содержании единственного богословского сочинения Бруно, если только и это сочинение следует считать богословским. Несомненно одно — заглавие труда свидетельствует о том, что религиозные проблемы не переставали занимать собою ум беглого монаха. Философ не вытеснил в нем верующего, и юношеские задорные выступления в монастыре не были простой диалектикой или плодом скептического равнодушия. Бруно был и остался верующим христианином, более того — католиком.

Лекции прошли успешно, и Бруно предложили стать ординарным профессором Сорбонны, очевидно в чтениях его ереси не усмотревшей. «Но, — говорит он, — ординарные профессоры (li lettori publici) в этом городе посещают все мессы, а также и прочие божественные службы. Я же всегда избегал этого, сознавая, что отлучен как оставивший свой орден и сложивший с себя

* «О наименованиях Божиих» (*итал.*).

монашескую одежду. Если же в Тулузе я занимал такую должность, то там я не был обязан делать это». — Еще в Тулузе Бруно был на исповеди у какого-то иезуита. Теперь в Париже он вторично попытался примириться с церковью и, кажется, в связи с желанием своим читать в Сорбонне. Через посредство лично ему знакомого дона Бернардина Мендозы Бруно обратился к папскому нунцию и епископу Бергамо, находившемуся тогда в Париже, с просьбою написать в Рим Его Святейшеству и выхлопотать ему разрешение вернуться в церковь, не вступая назад в орден. Нунций, ввиду того что папою был Сикст V, счел подобное ходатайство бесполезным и посоветовал Бруно просить о возвращении в орден, указав ему на иезуита о. Алонсо. Отец Алонсо в свою очередь разъяснил, что первым и необходимым условием является папское прощение, пока же, как отлученный, Джордано не имеет права присутствовать на церковных службах, хотя и может посещать церковь и слушать проповеди, даже произносить их.

Профессура в Сорбонне оказывалась несовместимою с религиозными взглядами и чувствами Бруно, несовместимою и с его положением беглого монаха, что практически, может быть, являлось более существенным. Но у него уже появились в Париже влиятельные покровители. Кроме дона Мендозы Ноланец сблизился с венецианским посланником Моро и с Жаном Реньо, секретарем великого приора Франции Генриха Ангулемского. Реньо, бывший слушателем Бруно, а позже защитником и издателем его, познакомил Ноланца с самим великим приором, который, надо полагать, и открыл ему доступ ко двору. А до двора уже донеслись слухи о таланте нового лектора и его феноменальной памяти. «Своими лекциями приобрел я такую известность, что король Генрих III, пригласив однажды меня к себе, спросил: естественна ли эта память, которою я владею, или же она покоится на магическом искусстве? Я дал ему удовлетворительный ответ, и по моим словам и доказательствам он скоро увидел, что суть не в магическом искусстве, а в науке. После этого напечатал я книгу о памяти под заглавием „О тенях идей“ с посвящением Его Величеству, а он по этому случаю назначил меня экстраординарным профессором, положив мне вознаграждение». Таким образом вопрос о посещении церковных служб был благополучно обойден: затруднявшее Бруно правило на экстраординарных профессоров не распространялось. Католический король своим авторитетом прикрыл беглого монаха.

Перед Бруно открылась широкая возможность пропаганды своих идей. Он начал читать — и не об атрибутах Божьих, а о «великом искусстве» Раймунда Луллия, которое он «усовершенствовал, расширил и дополнил». Всякому, кто возьмет в руки работы Луллия, покажутся странными темы парижских лекций и произведений Бруно и шумный успех нового профессора. Кого могла увлечь эта утомительная игра словами, к тому же еще излагаемая не только Луллием, но и Бруно с помощью самой варварской терминологии? Ведь даже сам Бруно чувствует это: признавая Луллия «почти божественным по всеведению», он не раз называет его «болтуном», говорящим только о словах, и жалуется: «Он всегда стремится на много ладов говорить одно и то же». Луллий, по мнению Джордано, сам не понимал всей гениальности своих идей. Допустим; но ученик и продолжатель его говорит таким же варварским языком. Или лекторский талант Ноланца заставлял забывать о скучной теме его курса? Отчасти такое предположение справедливо. — Бруно был блестящим остроумным оратором, совсем не похожим на утомительно-монотонных и солидных профессоров. Его пламенная живая речь, за которой едва поспевали перья скорописцев, увлекала. Читал он стоя (у него была странная привычка стоять на одной ноге); пересыпал свое изложение шутками, сарказмами, то разражаясь инвективами, то уходя в изощренную диалектику или невразумительные, но тем более привлекательные для слушателей темные умозрения. Память его казалась необыкновенной, вмещающей всю полноту человеческого знания: и силлогизмы философов, и стихи поэтов. Он разъяснил королю Генриху, что память его — плод «великого искусства». Какое имеет это отношение к предмету его лекций? — Немалое, ибо «Мнемосина — мать муз».

Задачи обновляемого и философски расширяемого Ноланцем луллизма, горизонты, открываемые новыми идеями, и питаемые ими надежды уводили далеко за пределы простой реформы логики. «Великое искусство», по мнению Бруно, содержит в себе семена всех наук; — оно — «scientarium generate seminarium».* С его помощью он надеется найти систему всех основных понятий и из них, руководясь строением самого знания, вывести всю полноту конкретного его содержания. Тогда сделается излишним бессмысленное заучивание наизусть разрозненных фактов и положений, все найдет себе место в стройной системе понятий, ничто не будет упущено. Тогда станет реальностью идеал мыслителей XVI века — эн-

* Рассадник всех знаний (*лат.*).

циклопедическое знание, всемудрие — пансофия, и не устрашит безмерный объем великих творений схоластики, перед которыми с ужасом и сознанием своей беспомощности останавливается всякий начинающий. А ведь этими творениями уже не исчерпывалось познаваемое: в изучении природы, в открытиях Коперника и мечтах Парацельса предстояла необъятность мироздания. Неужели же невозможен точный и всеобъемлющий метод искания, неужели надо навсегда распроститься с энциклопедизмом Средневековья, распроститься именно теперь, в минуту жгучей потребности в синтетическом знании? Неужели натурфилософ, по самой природе своей стремящийся объять все, и не только он, а и всякий ученый должен обречь себя на однобокость и узость умственного развития? Девятнадцатый век героически решился на подобное самооскопление, настолько закоснев в узости и разорванности множества специальностей, что уже перестал ощущать потребность в синтезе; шестнадцатый верил в свои силы и жаждал цельного знания. Может быть, пафос Бруно кажется наивным именно нам. Лейбниц «находил некоторое удовольствие» в чтении самого Луллия, искал философского языка и мечтал о точной, математической логике.

Люди XVI века были не только искателями. Они хотели убеждать, стремились доказать открытую ими или открывшуюся им истину. Они по натуре своей агрессивны, больше проповедники, чем ученые; в области мысли они такие же нетерпимые деспоты, какими в области веры являются Пий V или Кальвин, в области политики Карл V или Филипп II. Бруно — один из них. Стремясь к единому, целостному знанию, предощущение которого дается самой новоплатоновской схемой мира, он ищет вместе с тем наиболее простых и легких способов убеждать. Для него, как и для Рамуса, логика сливается с риторикой, т. е. искусством доказывать (подразумевай, конечно, — истину). И если Раймунд Луллий надеялся с помощью своего метода убедить во всех истинах христианства даже язычников, Бруно надеется на подобные же результаты усовершенствованного им «великого искусства» в области философии. Разумеется, усовершенствованный луллизм, несмотря на устранение из него всего лишнего, несмотря на то, что Бруно выкинул «бесчисленные повторения одного и того же, все бесплодные выдумки, которыми Луллий наполнил свои труды», для усвоения не легок. Это искусство трудное, но не недоступное. Оно трудно, потому что «по решению богов все наилучшее — хотим мы того или не хотим — на высоких крутизнах». Но недаром его высоко ставили такие философы, как Николай Кузанский, Парацельс,

парижанин Лефевр д'Этапль и Шарль Булье. Тот, кто усвоит его, сразу достигнет обладания всею потенциальною полнотою знания, в основных идеях, т. е. в истинном бытии, охватит весь мир.

В чем же заключается это волшебное искусство, на каких принципах покоится эта «длань философии», ее «факел» и «великий ключ» ко всему? Ответ приводит нас к основным философским идеям Бруно, если только искусственно не ограничивать себя долгим и (будем откровенны) скучным анализом внешних приемов — кружков, алфавита, силлабария и словаря комбинаторной науки. — Человеческому уму присуща способность по символам или знакам, данным в природе и каждой отдельной вещи, восходить к познанию самой природы, сущности вещей и Божества. Необходимо лишь одно: ум должен сообразоваться с природою, подражать ей, что он делает, впрочем, уже инстинктивно, признавая, например, единство единством и отличным от двоичности, познавая троичность в двоице, прибавленной к единице, и т. д. Ум познает вещи, но не только их, а и отображаемые ими идеи. Идеи же отличны от вещей, и прежде всего по всеобщности своей. Вещи только следы или отпечатки их и в этом смысле — указания на идеи, символы их, модусы идей-субстанций. Вещи (их можно назвать еще формами идей) отбрасывают, как символы или знаки, тени или образы идей. Поэтому мир не что иное для познающего, как совокупность теней или образов, алфавит или живая символическая книга, буквы и строки которой слагают повествование об истине. Для чтения этой книги необходим внешний опыт, нужна деятельность чувств (ощущение), фантазии, разума. Но все ли сводится к внешнему, в конце концов — чувственному опыту? — Нет, мы представляем себе и отсутствующие вещи, представляем себе даже не существующее на самом деле; мы внутренно, духовно воспринимаем формы и цветность чувственного мира и наяву и во сне. Очевидно, ум наш не ограничивается одним пассивным восприятием. Он активен, и в нем есть его собственный свет, отличный от света физического; в нем действует комбинирующий воспринимаемое божественный инстинкт. И знание наше тоже совсем не ограничено тенями да образами. От теней мы восходим к самим идеям. Захватив тень, мы через нее достигаем обладания душою и телом истины, познаем причины и цели вещей, т. е. идеи. Только слепец может считать сновидениями или чудовищами — somnia vel monstra — идеи, постоянное, неизменное, бесконечное бытие, без которого не может быть ничего изменчивого. Диалектика занимается словами, физика — вещами, но и слова и вещи — лишь тени познаваемых умом идей, вечных мыслей Божества. Если Вселен-

ная — книга символов, то наше сознание — другая книга, книга реальностей. В себе самом познает ум подлинную реальность, или идею; и только потому и может от внешнего опыта чрез погружение в себя восходить к идеям. Он как бы из себя самого, параллельно мировому процессу, развертывает тот же мир в его подлинной природе. Но это возможно только в том случае, если в сознании мир идей уже дан, уже как-то хранится. Иными словами, мы приходим к признанию важности содержащей и удерживающей способности духа (retintivae facultatis), или памяти. Память — «золотая цепь, укрепленная на небе и протянутая до земли».

Итак, в памяти потенциально содержится все истинное бытие. И, если мир представляет собой стройное, систематическое целое — а кто же в этом сомневается? — мыслимо и необходимо такое знание основных идей, что из него как бы сама собою развертывается полнота истинного бытия, не видимость его или тень, не множественность, а единство. Процесс познания сливается с процессом онтологическим. В познании мы восходим от множества чрез собирание и определение к единой истине, к «unum et primum»,* или нисходим от нее ко множественности. Точно так же все в мире нисходит, разворачиваясь из единицы чрез множество, к бесконечному числу, или материи, а с другой стороны, все рассеянное собирается и, подъемлясь, объединяется в истинной действительности, или «чистом акте». Знание есть бытие; ум и природа по существу одно и то же. Если же так, если идеи или мир идей, их органически развертывающееся и свертывающееся единство есть истинное и единственное бытие, то для познания всего в мире надо лишь отождествиться до конца с нисходящим процессом бытия: тогда дана будет вся так называемая эмпирия в подлинной ее сущности. Надо «внутреннею деятельностью от движения и множества устремиться к покою и единству»: тогда будет в нас само истинное бытие или мы будем им. Поскольку же структура истинного идеального бытия логична, гносеологически-онтологический процесс будет процессом логическим. И поэтому для познания и обладания всем надо систематизировать знаемое, выяснить самые общие роды сущего и свести их к единству. Выяснение закона их движения из единства и в единство и будет полнотою знания, совершенною «памятью».

Взошло «брошенное» в юную душу Бруно «семя» непонятого вполне своим творцом Луллием «глубокого» учения; «маленькая искорка» разгорелась в пламя платонического умозрения, преодоле-

* Единому и первому (*лат.*).

вающего варварскую терминологию и схоластические изощренности. Не все досказал и выяснил Бруно. Непонятен дуализм духа, или «акта», и материи, непонятны смысл развертывания единства и ценность множественности, необходимость чувственного опыта и значение эмпирии. Что такое, на самом деле, этот процесс умножения или раскрытия единого: падение, иллюзия или реальность? И правда ли, что окружающий мир т о л ь к о следы идей, отбрасывающие тени в наше чувственное сознание, «nec vera nec falsa, sed ejus, quod vere est aut false, vestigium?».* Пересматривая «De Umbris idearum», написанные в тот же парижский период «Cantus Circaeus», «De compendiosa architectura et complemento Artis Lullii», «Ars Memoriae», развивающие тот же луллизм, но опубликованные позже «Explicatio triginta sigillorum» (1583), «De lampade combinatoria Lulliana» (1587), «De progressu et lampade venatoria logicorum» (1587), «De imaginum, signorum et idearum compositione» (1591), «Summa terminorum metaphysicorum» (1591) и «Artificium perorandi» (1587),** читатель получает впечатление от Бруно как от логика и метафизика, тяготеющего к диалектическим тонкостям и отвлеченности. Кажется, будто автор далек от жизни и хочет жить в мире абстрактных идей. Но первое впечатление обманчиво. Можно допустить, что платонический пафос отвлеченного мирится с большим самосознанием и высокою самооценкою, все более сказывающимися в трудах Бруно, хотя подобное допущение и не кажется убедительным. Признание себя если и не изобретателем «великого искусства» — нашел его все-таки Луллий, то «первым пробудителем» его в новое время как-то не вяжется с мыслью о восхождении в абсолютное единство и словами: «Umbra profunda sumus».*** Можно, далее, не придавать особенного значения становящимся все энергичнее и резче полемическим выходкам, нарушающим стройность изложения и связанным с высокою самооценкой. Показательнее самый стиль, изобилующий метафорами и в конкретности их выражающий свою силу. Так, в «Песни Цирцеи» чудесные логические операции уподобляются чарующим песням волшебницы — сравнение,

---

* Не истинный, не ложный, но его, истинного или ложного, следы (*лат.*).

** «Песнь Цирцеи», «Краткое построение и дополнение Луллианова искусства», «Искусство памяти», «Изъяснение тридцати печатей», «Комбинаторная Луллиева лампада», «О движении вперед», «О сочетании образов, символов и представлений», «Словарь метафизических терминов», «Искусство убеждать» (*лат.*).

*** В глубокой тьме пребываем (*лат.*).

проходящее через весь труд. Еще ярче образность языка и мысли сказывается в «De lampade venatoria logicorum». Здесь все познаваемое рисуется философу как покрытое лесом и кустарником место охоты. Там таится «дикий зверь» — истина, — убегающий от «охотников», или изысканий разума (perscrutationes). Но охотнику помогают «собаки»: индуктивный и силлогистический методы. Человеческой душе — охотнику — нужна помощь. И вот у нее созерцание, затем логика, «великолепное оружие для охоты за истиной». Душа озаряет своим внутренним светом мрак темного леса естественных вещей и стремится вослед истине, бегущей в пещеры и чащу...

Школьные аллегории? — Нет, нечто большее, отливающее всеми красками конкретности, яркое и энергичное. Сравнения, мифологические намеки, символы являются органическим моментом в произведениях Бруно. И все это свидетельствует о большем тяготении к эмпирической действительности, чем то приличествует платонику. Бруно не удовлетворяет традиционная форма схоластического рассуждения, как не удовлетворяет его и абстрактный мир идей. И со стороны содержания и со стороны формы он тяготеет к реальному и конкретному. В 1582 г. он, как мы видели в «De Umbris idearum», воодушевленно изображает царство идей, а через два года в «De la causa, principio e uno»* говорит, что «долгое время» (molto tempo) примыкал к материалистическим теориям Демокрита, эпикурейцев и Авицеброна, «потому что они казались ему имеющими основания, более соответствующие природе», чем аристотелевское (а значит, и платоновское) разделение духа и материи. Это со стороны содержания. — Со стороны формы о стремлении к индивидуально-конкретному достаточно свидетельствует появившаяся в том же 1582 г. комедия «Il Candelaio, comedia del Bruno Nolano, academico di nulla academia, detto il Fastidito, in tristitia hilaris, in hilaritate tristis» («Подсвечник, комедия Бруно Ноланца, академика без академии, прозванного „Разочарованный“, в печали веселый, в веселии печальный»).

В непринужденно развертывающемся действии, правда, согласно со вкусами того времени переобремененном ненужными и случайными, а иногда искусственно введенными эпизодами, в живом диалоге, полном остроумных выходок, но немного засоренном мифологией, длинными аргументациями и антитезами, всплывает перед нами неаполитанская жизнь. Глупый старик Бонифацио пылает нежною, но смешною страстью к прекрасной Виктории. Его только

* «О причине, начале и едином» (*итал.*).

пугают расходы, неизбежные для того, чтобы чего-нибудь добиться. Однако скрепя сердце решается он и на них. Бесполезно. — Глупая страсть должна понести — по крайней мере в комедии — заслуженное наказание. Не принесло пользы и составленное педантом Манфурио в форме сонета любовное письмо. Еще меньше толку от полученной у выдававшего себя за волшебника Скарамурэ восковой фигурки, которую надо согреть с соблюдением известных приемов (в описание их нам вдаваться неудобно). Сердце Виктории остается холодным. После многих приключений старческая любовь кончается тем, что скупец принужден откупаться кругленькой суммой от арестовавших его полицейских, на самом деле жуликов. Не лучше судьба и двух других действующих лиц — Манфурио и Бартоломео, искателя философского камня. Всех троих надувают, изо всех троих тянут деньги сомнительного поведения женщины, моряки, солдаты и просто мазурики. Бартоломео в тщетных поисках философского камня делается жертвой мошенника, который выуживает у него деньги с помощью «Христова порошка». Манфурио, воспроизведенный Сирано де Бержераком в комедии «Le Pédant joué»,* произносит много речей и по-латыни и по-итальянски, и в стихах и в прозе, показывая читателю всю свою непроходимую глупость, свойственную, впрочем, не столько ему, сколько всем педантам. Он, как и они, считает себя светилом, но оказывается только подсвечником. Ученого мужа и надувают, и раздевают, и бьют. Мораль ясна — наказаны и дурацкая страсть, и грязная скупость, и столь же мерзкий и глупый педантизм. Но комедия Бруно, веселая и скабрезная, должна быть философской. В ней бичуются уже ненавистные автору педанты. Недаром и сама-то комедия лишена пролога, вместо которого автор дает один «антипролог» и один «пропролог». Однако одной критики педантов, грамматиков, схоластиков для философского характера комедии как будто и мало, хотя она и посвящена какой-то «ученой, мудрой, прекрасной и благородной в высшей степени» даме Моргане. — Автор весел в печали, печален в веселии. Он выше пестрой и шумной, внутренно столь ему близкой жизни. Он грустно равнодушен, разочарован, «il Fastidito»: «Чтобы выйти из этого состояния и зажить счастливо, есть только одно средство — пойти и сделаться монахом». Но автор не монах — видимо, советы отца Алонсо его не убедили, — а философ. «Время все уносит и все дает. Все меняется, но ничто не уничтожается. Есть нечто неизменное, вечное, всегда пребывающее самотождествен-

---

* «Проученный педант» (*фр.*).

ным». С такой философией можно быть веселым, когда вокруг все печальны, и печалиться, когда все веселы, соединить в себе Демокрита с Гераклитом. Комедия — «тень великой и основной истины»; сквозь смеющуюся маску автора проглядывает серьезное лицо Николая Кузанского. К его «совпадению противоположностей» подъемлется дух автора, и ширится этот дух, и растет ум. «Con questa filosofia l'animo mi s'aggrandisce e mi magnifica l'intelletto!».*

4. Казалось бы, Бруно нашел и себя, и приют для мирного философствования. Шумный успех его выступлений должен был удовлетворять его самосознание, растущее по мере того, как философское вдохновение открывало ему все новые и новые дороги. Покровительство влиятельных лиц, по-видимому, обеспечивало Ноланцу и положение и досуг. С лихорадочной быстротой развертывалась и росла новая философская система. Бесконечность мироздания, усмотренная Бруно через систему Коперника, которую он продолжал и расширял, наполняла его пафосом и сливалась с пантеистическим одушевлением платонизма. Платонизм укладывался в стройную схему усовершенствованного и впервые понятого луллизма, а извне в гармоничный мир идей врывался гул многообразной жизни и неслись «нечестивые элементы» Демокрита, внося противоречия и борьбу. Но уже в творениях Николая Кузанского предносилось таинственное примирение всех противоположностей, и разбиваемая потоком безумных атомов монада готовилась встать из-за их вихря в своем первоисточном совершенстве. Церковь не принимала в свое лоно блудного сына, но философ уже осознал свой гений и, витая в абстракциях, остался в жизни, рвался к реальности и ее краскам, постигаемым им полнее, конкретнее и глубже, чем кем-либо из засохших педантов или низменных глупцов. Он смеялся и печалился, только не вовремя и не над тем, над чем смеялись и плакали другие. Его философия вела к неизбежному столкновению со школьным Аристотелем, руководителем университетской мысли. Когда-то в Париже выставил против Стагирита свои тезисы Рамус: он погиб от руки подосланного завистником и философским противником наемного убийцы в страшную Варфоломеевскую ночь. Недолго продолжал начатую Рамусом борьбу опровергавший «атея» Аристотеля Постель. Он умер в год приезда Бруно в Париж. Теперь Ноланец заступал их место, вынужденный духом и развитием своей системы направить удар на перипате-

* Вместе с философией мой дух возрастает, а мой ум усиливается (*итал.*).

тиков в самой Сорбонне, где реяла тень ученика Николая Кузанского Лефевра, учителя Бовиля. Но борьба с Сорбонною, с профессорами, воспитанными на Аристотеле и неспособными отказаться от того, чем жили и мыслили, скованными неизбежною косностью умственной деятельности, была делом нелегким. Личные качества Бруно, его необузданный темперамент, страстность, заставлявшая видеть в своих противниках только узколобых педантов, «летучих мышей» или недобросовестных шарлатанов, резкая и остроумная манера полемики — все должно было вызывать тот же furor scholasticus, который уже принудил Бруно оставить Тулузу.

С рекомендательным письмом Генриха III Джордано отправился в Англию, прямо к знакомому ему по Парижу французскому послу в Лондоне Мишелю де Кастельно, сеньору де Мовиссьер. Это был один из образованнейших людей своего времени. Искусный дипломат, высоко ценимый и Марией Стюарт и Елизаветой, он оставался убежденным и верующим католиком, ненавидя «кальвинистскую секту и женевских служителей алтаря, которые, говорят, более невежественны и страстны, чем религиозны», и «богохульника» Теодора Безу, но вместе с тем презирая «поведение испанцев» и недолюбливая Филиппа II. Кастельно простирал свою терпимость до того, что усматривал некоторую пользу для морального состояния церкви в выступлениях протестантов и указывал на «меч духовный, т. е. хорошие примеры людей церкви, любовь, проповедь и прочие добрые дела» как на более действительное средство борьбы с ересью, чем меч мирской власти, «проливающий кровь ближних». Этот «политик» не чужд был и философии, любил Рамуса и в своих мемуарах противопоставлял вечную справедливость — «основу человеческого общества» — «времени, всегда несущему с собою изменение», тому текучему времени, о котором столь красноречиво говорил автор «Candelaio». В Кастельно Бруно встретил влиятельного покровителя, большого барина, простого и радушного хозяина — в его доме поселился Ноланец, — «единственное убежище муз». У него нашел Бруно и ласку и покой. Он сумел оценить мадам де Мовиссьер, «одаренную редкой красотой, которая одевала и покрывала ее душу». «Триумвиратом рассудительности, скромной нежности и изысканной вежливости она неразрывными узами привязывала к себе и супруга, и всякого, кто к ней приближался». В ее кругу бездомный изгнанник услышал смех маленькой крестницы Марии Стюарт — Марии Кастельно, о которой не скажешь, «сошла ли она с небес или родилась на земле».

Положение Кастельно, спасшего Бруно и от голода, и потом от «оксфордских педантов», облегчило философу доступ в высшее английское общество и ко двору самой Елизаветы, милостиво отнесшейся к философу-поэту. Итальянский Ренессанс прочно укоренился в «старой веселой Англии», и англичане умели оценить блестящих вождей гуманизма. Они сами ездили в Италию, учились в тамошних университетах, переписывались с итальянскими учеными и поэтами, насаждали и у себя новое литературное течение, занятия классическим миром. Итальянец был желанным гостем при дворе королевы-девственницы. Она вводила в моду итальянский язык, изучала правила изящной жизни по «Cortigiano»* графа Бальдассаре Кастильоне, зачитывалась итальянской литературой. В стране этой «Дианы», сиявшей среди красавиц-англичанок — а Бруно можно в этом поверить: «и его любили нимфы» — «как солнце среди звезд», этой «новой Амфитры», Ноланец мог рассчитывать на радушный прием. И он нашел здесь и верность, и любовное гостеприимство (la fedelta ed amore ospitale).

«Под нежным небом Британского острова» Бруно встретил своего старого знакомца — благородного Филиппа Сиднея и его друга, «воспитанного, возросшего и вскормленного» вместе с ним Фулька Гревилля. Добрым отношениям со вторым несколько помешали козни «завистливой Эринии»; благоволения первого ничто не омрачило. Сидней знал Италию: он изучал право в Падуе, был послом Елизаветы в Милане. Украшение королевского двора, племянник графа Лестера, павший рыцарскою смертью на поле битвы и оплаканный поэтами и университетами, он принадлежал к новым людям. Вокруг него и у него собирались тот же Гревилль, поэты Спенсер, Гаврей и Лайер, Уильям Темпл, одушевленный поклонник диалектики Рамуса, а значит, и противник Аристотеля. Сидней и сам литератор и поэт, завершающий свою жизнь сочиненною на смертном одре одой. Только вместе со своими друзьями он, как в теории и Бруно, враг вошедшей в моду изысканности, изощренности какого-нибудь Лилли с его «юфуисмом». Он дорожит глубиной мысли и нежностью чувства, мечтает о дружбе, и, по его словам, «после преклонения перед Высшим Существом, — Сидней верующий протестант, — величайшее благо заключается в дружбе с хорошими людьми». Ему доступна чистая любовь, и Любовь Вечная убеждает его в бессмертии души. Его привлекает роль мецената и, разумеется, он принимает под свое покровительство платоника Бруно, умевшего искренно и прочно привязываться к таким

* «О придворном» (*итал.*).

людям, как Сидней. Ноланец принят в интимный кружок Сиднея, излагает друзьям за веселым пиром свою теорию мира.

Впрочем, не все хорошо и благополучно в «Британской земле», и, если Бруно не жалеет похвал для «божественной» (инквизиция припомнит ему этот эпитет «diva») Елизаветы, превосходящей Софонисбу, Фаустину, Семирамиду, Дидону, Клеопатру и «все чудеса, которыми в былое время славились Италия, Греция и Египет», если он превозносит Кастельно и Сиднея, посвящая им свои новые произведения, он видит и темные стороны английской жизни, может быть — таков уж риторический уклон его таланта, — их преувеличивает. — Купцы и ремесленники отличаются жадностью и грубостью. Им нельзя верить. «Когда у них мало совести, они легко делаются Крезами; но и хорошие люди, если у них мало золота, быстро превращаются в Диогенов». В целом англи чане — народ грубый, ругающий иностранцев. Население Лондона — стадо волков и медведей. Мастеровые и лавочники «смеются тебе прямо в нос, если узнают, что ты иностранец, и на своем языке называют тебя собакой. Если, на беду себе, ты кого-нибудь заденешь, тебя тотчас же окружит толпа, будто из-под земли вырастут люди и не увидишь ты света из-за леса палок, пил, алебард и заржавленных вил. А если не удастся им пустить в ход это дозволенное оружие, от того не станет легче: тогда пускаются в дело кулаки и пинки, такие здоровые, что лучше, если лягнет мул или осел». Матросы и лодочники, похожие на Харона, столь же отвратительны и грязны, как и набережные; к тому же ночью набережные не вполне безопасны, что пришлось испытать и самому философу.

Но более всего раздражали Бруно ученые — с ними он близко столкнулся в Оксфорде, где одно время ему нельзя было показаться на улице из боязни весьма неприятных последствий. «Я говорил о науке и литературе со многими из этих докторов и нашел, что рассуждениями своими они больше напоминают погонщиков мулов, чем людей образованных». Все это такие же «педанты», как и на континенте, даже худшие. И надо сознаться, у Бруно были некоторые основания судить так строго. — В духовной жизни Англии конца XVI века на первом месте стояли не вопросы научные и философские, а вопросы религиозные, еще уже — проблемы религиозной политики. Мысль была направлена на организацию и укрепление молодой английской церкви, волнуемой внутренними противоречиями и борьбой духовенства за свое положение. При таких условиях в университетах каноническое право и богословие естественно оттесняли на второй план философию и свободные

науки, приходившиеся не ко времени. С другой стороны, более высокая культура двора и образованной знати привлекала к себе лучшие силы: меценатство королевы и крупных магнатов обеспложивало университеты. Не в Оксфорде и Кембридже жили наиболее известные ученые, а при дворе. И для людей придворно-гуманистической культуры, да еще культуры заносной, декламации на цицероновский лад казались более привлекательными, чем философия и естественные науки. По словам Сиднея, в самом Оксфорде «гоняются за словами, пренебрегая вещами». Когда-то знаменитый Оксфордский университет начинал забывать свое прошлое. «Как пала, — пишет Бруно, — эта академия, ныне вдовица науки, поскольку речь идет о философии и математике». Преподавание застыло, дух свободного творчества отлетел.

Да и как он мог сохраниться под строгим оком цензуры, при надзоре за типографиями, при разрешении печатать только в Лондоне, Оксфорде и Кембридже? Некоторые традиции остались, иные ревниво оберегались самими академиями и властью. Но все это были не те традиции, которыми дорожил «пробудитель дремлющих душ», не то, за что он боролся. — «Никто не возводится в доктора и магистра философии и теологии, если не изопьет из источника Аристотеля». Оксфордские студенты поняли это требование несколько своеобразно и даже шире. «Они поставили в университете три источника; один назвали именем Аристотеля, двум другим дали наименования Пифагорова и Платоновского фонтанов. И нет никого, кто бы, проведя в колледже три-четыре дня, не испил не только от источника Аристотеля, но и от источников Платона и Пифагора. Такою ценой отдают они себя Аристотелю; их любовь к науке дальше этого не идет». Статуты университета требовательны. — «Бакалавры и магистры свободных наук, верно не следующие Аристотелю, повинны штрафу в пять шиллингов за расхождение с ним и за всякую ошибку против логики Органона».

Так в Англии, в Лондоне и Оксфорде, Бруно вынужден был в становившейся для него уже привычною борьбе «смирять притязательное и лягающееся невежество». Годы напряженного труда, преподавание и научная работа в Тулузе и Париже принесли богатые плоды. Противоречия, смущавшие автора «De Umbris idearum», нашли свое разрешение в тщательном знакомстве с системою Кузанца и в ее переработке. Ноланская философия, казалось, окончательно сложилась и предстала уму ее творца как новая, непохожая на прочие, как новое откровение и философская религия, «религия духа», «теология», «чистейшая и непорочная мудрость». Она для немногих, для избранников. Пускай толпе оста-

ются ее суеверия, необходимые, может быть, для того, чтобы существовали общественный и нравственный порядок. Пускай глупцы наивно верят в человекообразного Бога, как греки веровали в то, что Зевс, похищая мальчишку Ганимеда, «оптичился». Для них «викарий адского тирана», «треглавый цербер», «окаменяющий лик Тиберинского Зверя». Для них секты путающихся в своих противоречиях педантов — мнимых обновителей религии, слепо и глупо верующих в свои катехизисы. «Воздыхающий о Божественном сиянии ум бежит от общения с толпой, отходит от мнения всех», подымаясь на «высокую скалу созерцания». Что ему «голос народа, негодование черни, ропот тупиц, презрение сатрапов, глупость безумцев, тупость дураков, учения лгунов, сутяжничество лукавцев и клевета завистников» — все угрозы многолюдного и важного сената глупого невежества? Он не пойдет за общим мнением (comune modo di pensare), не подчинится «авторитету» кого бы то ни было. Философ получил от неба драгоценный дар: он поставлен Богом в судьи над всем. Он стал бы неблагодарным и безумным, если бы сделался рабом другого и начал смотреть чужими глазами. Надо руководиться не убеждениями людей, но истинностью самой вещи и оставить раз навсегда «идолопоклонство перед авторитетом Аристотеля, главным образом в изучении природы». Необходимо извлечь истину из тех туч невежества, которыми обволакивают и грязнят ее перипатетики. Не «жалкий ум» «педанта Александра Великого», не слова этого «палача чужих философий», а идея «философской свободы», «свободы духа» должна быть путеводной звездой мудреца. «Кто хочет судить как следует... тот должен уметь освободиться от привычки верить, считать, что каждое из двух противоречащих положений равно возможно, и перед действительностью оставить впитанные им с рождения чувства».

Итак — истинная, основанная на самостоятельной и независимой работе своего ума философия, новая «религия духа», новая героическая этика поднявшегося над глупой толпой. Конечно, вера остается, однако только в области самой религии, где необходимо верить «просто и без всякого сомнения» истине самой вещи, и в области последних начал знания. Ибо «вера — вид познания, который... мы определили как начало всякого познания, особенно же науки, и который постигает понятия, познаваемые чрез самих себя и дающие чрез себя познавать другое». Впрочем, в последнем случае речь идет уже не о религиозной вере.

Философ выше мнений и веры большинства. Но, «видя, мы не скрываем того, что видим, и не боимся высказаться открыто. Непрерывна война между светом и мраком, знанием и невежест-

вом, везде испытываем мы от грубой и тупой толпы, возбуждаемой сенатом сановных отцов невежества, ненависть, поношения, крики и оскорбления не без опасности для жизни. Ибо в большинстве мест Европы и в главных ее академиях... везде с помощью власти государей подавляли мы зависть, шум и насильничество грязной и мерзкой толпы твердыми аргументами и обилием очевиднейших доказательств, везде остались следы их, — сразили мы зависть, злобу, невежество и дерзость этих Аристархов и архимандритов». В таких словах в 1588 г. Бруно подводил итог своей деятельности, как будто не совсем согласующейся с обликом горделиво возвышающегося над толпой философа. Бруно убежден в победоносной силе истины, от света которой разлетаются летучие мыши. Но он хочет провозглашать эту истину, зная, что за нее его ненавидят и преследуют глупцы. Борьба неизбежна, и Бруно первый бросается на врагов, увлекаемый своим темпераментом. Он сам характеризует себя словами одного из собеседников диалога «De la causa, principio e uno». — «Не нахожу философа, который бы так негодовал на презрение к философии, не вижу столь одушевленного, т. е. ревнивого к своей науке, как этот Теофило. Что бы случилось, если бы все другие философы были такими же, как он, я хочу сказать — столь же нетерпеливыми?».

Блестящим, по словам Бруно, вообще говоря склонного преувеличивать свои успехи, было его выступление в Оксфорде на диспуте, устроенном графом Лестером в честь приехавшего в Англию польского магната Альберта Ласского в июне 1583 г. Темою диспута послужил, между прочим, вопрос о вращении Земли и бесконечности мира и миров. Университетские светила защищали теорию Птолемея и Аристотеля. Но Бруно «раз пятнадцать заткнул рот бедняге доктору, которого, словно своего короля, выставила академия». Дело дошло до взаимных оскорблений и брани, что, впрочем, не представляло собою ничего необычного. Один из противников Бруно, схватив перо и бумагу, стал кричать: «Смотри, молчи и учись! Я объясню тебе и Птолемея и Коперника». Однако при попытке выполнить свое намерение бедняга тотчас же обнаружил, что сочинений Коперника он и не открывал. Другой, не зная, что сказать, «выпрямился во весь свой рост и, желая кончить спор залпом эразмовских адагий, — они произвели впечатление ударов кулаком, — принялся вопить: „Как? Разве не плывешь ты в Антикиру? Ах ты философский протопласт, не желающий ничего уступить ни Птолемею, ни такому множеству столь великих философов и астрономов!“». Разумеется, подобными аргументами сразить Ноланца было трудно, и «прочие прикусили язычок».

Бруно хотел дать бой в самой цитадели схоластики. Он обратился к ректору и профессорам Оксфордского университета с цитированным в начале этого очерка заявлением, в котором рекомендовал себя с самой лучшей стороны. Он просил о разрешении ему читать в университете лекции. Трудно сказать, была ли удовлетворена его просьба и в университете ли читал он свои курсы: может быть — они были неофициальными и внеакадемическими. Читал же он опять о душе и о «пятеричной сфере», т. е. о строении и бесконечности Вселенной. Таким образом он излагал своим слушателям очерк ноланской философии, покоившейся на идеях бесконечности мира и вселенской души, излагал с обычным успехом — «созвездие педантов, которые невежеством, самонадеянностью и грубостью вывели бы из терпения Иова», по-своему боролось. «Схоластическая ярость» оказалась сильнее «героической ярости» Бруно. Скоро он не мог уже показываться на улице из боязни испытать на себе весьма материальные последствия борьбы идей, а затем покинул и Оксфорд.

Тем не менее английский период был в жизни Бруно наиболее счастливым, тихим и плодотворным. В атмосфере дружбы и покровительства со стороны Елизаветы, Сиднея, Кастельно он мог безбоязненно развивать свою систему, не думая ни о голоде, ни о бешенстве педантов. Издав упомянутые выше латинские сочинения, посвященные неолуллизму, Бруно в ряде работ (в латинской поэме «De immenso et innumerabilibus» и в итальянских диалогах «La Cena del le ceneri», «De la causa, principio e uno», «De infinito, universo e mondi», «Spaccio de la bestia trionfante», «Cabala del cavallo Pegaseo con l'aggiunta de l'Asino Cyllenico» и «Degli eroici furori»*) с ясностью и полнотой изложил свои философские взгляды. В диалоге он нашел, наконец, удовлетворяющую его литературно-художественную потребность форму, которая легко вмещала и пафос монолога, и резкую полемику, и тонкий персифляж. Этим я вовсе не хочу сказать, что диалоги Бруно художественно безупречны: они страдают длиннотами, иногда надуманностью, отсутствием в большинстве из них стягивающего мысли и изложение центра. Но временами, как истинный поэт, автор умеет подняться над своим произведением, даже над основными принципами своей

---

* «О безмерности и неисчислимых», «Пир на пепле», «О бесконечности, Вселенной и мирах», «Изгнание торжествующего зверя», «Каббала Пегасского коня и Килленский осел», «О героическом энтузиазме» (*лат.*).

философии и с божественной иронией художника шутит над совпадением противоположностей.

Деятельность Бруно не прошла бесследно для духовной культуры Англии. Она сыграла свою роль в том развитии платонизма, который достиг расцвета уже в XVII веке в Кембриджской школе, у Мура, Камберленда, Кедворта. Яснее влияние Ноланца в области естественнонаучной мысли, где им впервые на английской почве высказаны идеи Коперника, высокомерно отвергнутые современником Бруно Бэконом, «отцом эмпиризма». Дело не в непосредственных и явных заимствованиях, а в неуловимом воздействии на окружающую среду идей и личности Бруно, самого духа его философии, проникающего в глубь жизни, вплоть до трагедий Шекспира. Разве необходимо, чтобы высказанная мною идея здесь, в эмпирическом мире, всюду несла с собой мою визитную карточку, строго соблюдая этикет XIX столетия? Раз высказанная, она не умрет в своей истинности, и не так уже важно, будут ли приемлющие ее знать по имени того, кто живет в ней. Бруно был прав: его «чистейшая и непорочная мудрость» не преподавалась еще ни в Оксфорде, ни на континенте. И ни здесь ни там не встречала она признания. «Созвездие педантов» безмятежно спало на маленькой сфере птолемеевского мира, а увлечь студенческую среду в Англии было труднее, чем в Париже. В апогее своего философского развития Ноланец был полн жизнерадостности, веры в себя и сил; но инерция жизни была сильнее. Он мог рассчитывать на сочувствие и поддержку только в кругу своих друзей, которым развивал свои мысли и посвящал свои сочинения. Но Сидней отправился в Нидерланды, чтобы защищать протестантизм и найти смерть в бою. Кастельно уезжал во Францию. Приходилось покидать гостеприимную Англию и Бруно, оставшемуся одиноким в стане врагов.

5. В октябре или ноябре 1585 г. Бруно вместе с Кастельно возвратился в Париж, для того чтобы со следующего года возобновить свои лекции, но уже на почве законченной системы, с новыми силами и возросшим негодованием на упорство последователей Аристотеля. Однако чем пламеннее верил Бруно в себя и в свою миссию, чем резче нападал на перипатетиков, тем меньше находил последователей и тем на большее сопротивление наталкивался. Парижский университет не менее ревниво оберегал традиции аристотелизма, чем Оксфордский. Бруно начал подумывать о Германии, еще не зная, что она «единственная мать и хранительница наук». Но прежде ему хотелось дать решительный бой, в последний раз попытаться переубедить закоснелых перипатетиков, и не путем

литературного выступления — это он сделал, выпустив комментарий к аристотелевскому сочинению «О слухе» и «Сто шестьдесят статей против математиков и философов нынешнего безвременья», — а путем публичного диспута. Случай представился или был найден. Парижский дворянин и верный ученик Бруно, видевший в нем непризнанного новатора, «neotericum», Жан Эннекен (Hennequin) согласился выступить против «протопластов человеческого знания», приверженцев старины, и защищать составленные учителем сто двадцать тезисов. Благодаря этому Бруно получил возможность устроить диспут и, в случае надобности, придти на помощь своему соратнику. Требовалось лишь разрешение ректора Жана Филезака, человека образованного и, кажется, благожелательного. К нему и обратился со своей просьбой, весьма, впрочем, обычною в университетской жизни того времени, Бруно.

До нас дошло письмо Ноланца Филезаку. Оно составлено любезно и сравнительно скромно. Бруно с благодарностью вспоминает о хорошем к нему отношении как со стороны профессоров, так и со стороны ректора, неоднократно посещавшего и публичные и частные лекции Бруно. «Но теперь у меня явилось намерение посетить другие университеты, и я не могу пуститься в путь, не поблагодарив Вас за гостеприимство. Поэтому я выставил несколько положений, которые и предлагаю на обсуждение Вам, чтобы оставить о себе некоторую память. Конечно, если бы я мог себе представить, что учение перипатетиков пользуется у Вас большим уважением, чем истина, или что этот университет больше обязан Аристотелю, чем Аристотель обязан ему, я бы отказался выставить мои тезисы. Мне было бы тягостно думать, что уважение и почтение, которые я хочу Вам выразить, могут быть приняты за враждебное действие и оскорбление. Но я уверен, что Ваш ум и Ваше великодушие благожелательно отнесутся к выражению моего почтения, каковым бы оно ни было, что Вы его примете. И поэтому я надеюсь на благоприятное решение не только Вашего Превосходительства, но и всей коллегии. Действительно, если новые мысли меня возбудят и принудят к резким выражениям, вероятно и в этом случае Вы оставите в силе философскую свободу и свободу научного преподавания. Если неудачно буду я нападать на истину, она благодаря этому сможет лишь больше прежнего укрепиться; если я везде, и у Вас также, воспользуюсь всем своим влиянием, чтобы в борьбе утвердить истину, такая попытка не будет недостойною столь великой академии. Но если, на что я собственно и рассчитываю, благодаря этим зародышам новой философии обнаружится нечто такое, что потомство найдет правильным и примет, тогда

именно это явится наиболее достойным Вашего университета, первого в мире».

Изложенное и частью приведенное нами письмо ставило себе целью получить разрешение на диспут. Оно не раскрывает еще всей революционности идей и заявлений Ноланца, ясной в предпосланной диспуту и составленной, разумеется, самим Бруно речи Эннекена и в тезисах. Новизна и необычность «восстающей» философии очевидны. — Надо перестать быть глупыми сонями, слепо верующими в привычное. «Друзья и защитники догмата более здоровой философии» должны в споре между верой и разумом довериться собственному своему суждению, обязаны признать то, что очевидно истинно. Под предлогом и под видом света мракобесы софистической философии так разважничались, что объявляют истину, будь она так же ясна, как солнце, за киммерийскую тьму. Кажется опасным нападать на сильно укрепленные кафедры Аристотеля и подобных ему авторитетов и извлекать на свет Божий из глубины мрака таящуюся в ней истину. Но все равно, «кто сможет надолго затушить возгорающийся в груди огонь, помешать прорваться наружу пламени света?». Рано или поздно истина должна проявиться... Как можно обвинять в отступничестве от Аристотеля, когда сам он — отступник от истины и знания своих великих отцов и учителей? «Со всею уверенностью могу я утверждать по крайней мере одно. — Истинное воззрение будет пребывать и глубоко пустит корни в духе всех познающих; ложное же, если даже с помощью своей софистики и достигнет в течение изменчивого времени недолгого триумфа, будет разрушено и унесено легчайшим порывом ветра».

Не количеством голосов решается вопрос об истинности того либо иного положения, и «ничто так не близко к заблуждению, как мнение большинства». Будем поэтому доверять только своему разуму. «Станем сомневаться всякий раз, когда время еще не вынесло своего приговора о двух противоположных мнениях, пока мы еще не обо всем осведомлены, пока не знаем всего. Станем, говорю я, сомневаться, чтобы обсудить дело свободнее и полнее!». Не будем довольствоваться простой очевидностью, но обратимся к «свету нашего сознания». Подумаем о «живущем внутри нас Божестве и сияющем в твердыне нашего духа свете». Всмотревшись в себя самого, каждый из нас достигает совершенно достоверного знания, «перед красою, святыней и истинностью, перед природностью которого исчезают все обманчивые софизмы... Здесь дух сознает свою жизнь и, ранее заключенный в тесную темницу, отваживается на полет в бесконечное». К сожалению, «его

крылья немного подрезаны ножом тупой веры». Зато, когда они отрастут снова, мы достигнем созерцания Божества и Матери Природы, породившей нас в своем лоне, носящей нас в нем и в него же опять приемлющей. И уже не поверим мы, будто существуют тела без души, но узрим безмерное море эфира, в котором плавают бесчисленные звезды, подобные великолепной звезде, называемой нами Землею. А это приведет нас к постижению бесконечной деятельности Бесконечной Причины, к уразумению того, что Божество не вне нас и не далеко, а в нас самих. «Ибо Оно в нас внутреннее, чем можем мы быть сами для себя, ибо Оно — центр всех сущностей и всех действительно существующих вещей, почему обитатели иных миров не менее ищут Его у нас, чем мы у них. Ведь для Луны и для любой другой звезды мы тоже светило и небо, как и они являют небо для нас».

Все эти и подобные им положения достаточно необычны (по крайне мере в частностях своих), чтобы встретить энергичное сопротивление, тем более что признать их значит принять на свой счет щедро рассыпаемые Бруно и его учеником нелестные эпитеты. Резкость диспута предопределена его тезисами и тесным сплетением в них положительных утверждений с полемикой. Тезисы не только выдвигают ряд идей, никак не совместимых с аристотелизмом и его отрицающих, но в них сам Аристотель нередко низводится на уровень глупого ребенка. — «Как дитя», он утверждает, будто окружение мира — место пребывания Первого Двигателя. Из положений Стагирита вытекает нелепейшее следствие, будто воздух — самое тяжелое вещество. Во всей «Физике» не дано ни одного доказательства, и диспутант берется обосновать это. Но философия Бруно потрясает не только основы перипатетизма. — Бесконечность миров, необходимость миропорядка, одушевленность Земли и прочих небесных тел не мирятся с традиционным религиозным мировоззрением. «Видимые за Сатурном звезды суть солнца». Земля утрачивает свое центральное положение (впрочем, Бруно отрицает самое возможность того, чтобы в бесконечной Вселенной был какой-нибудь центр). Но как примирить это с антропоцентризмом, а следовательно, по-видимому, и геоцентризмом христианства?

Бруно сам сознавал противоречие между своей философией и христианской догмой, во всяком случае — в обычном ее понимании и толковании. Своим тезисам, «предложенным на обсуждение всех академий Европы», не только Сорбонны, он предпослал благоразумные оговорки. «Намерение Иордана Бруно Ноланца, — писал он, — не в том, чтобы высказывать или как-нибудь утверждать могущее погубить всеобщую веру и религию или выставить могущее

унизить как таковое какое-либо философское учение, поскольку оно ищет истину с помощью чисто человеческих доводов, не в том, чтобы нападать на них, но в том, чтобы дать высокоученым профессорам философии случай испытать твердость или слабость столь распространенного и насчитывающего так много приверженцев учения перипатетиков». Являются ли эти слова только дипломатической уловкой? Во всяком случае, не вполне. Бруно стоит на почве учения о двойной истине. А оно в XVI веке было необходимым условием для развития и самого существования натурфилософской мысли, неизбежно вытекая из рационализма схоластики. Только приняв его, и приняв вовсе не словесно и внешне, верующий человек мог заняться философией. Бруно же был верующим католиком, мечтавшим о примирении с церковью. Он, как сам заявил венецианским инквизиторам, «никогда не говорил и ничего не писал» против веры ex professo или для того, чтобы прямо нападать на католическую религию, но всегда только так, что ссылался при этом на философские основания или приводил взгляды еретиков. В подтверждение своих слов он указывал на все свои сочинения. Значит, сам он в них не усматривал и не видел положений, от которых ему бы надо было отрекаться. Как он говорил, подтверждая свои слова ссылками на факты и свидетелей, один из которых предстал перед инквизицией и удостоверил правдивость обвиняемого, Бруно «все время чувствовал угрызения совести» за свое отступничество и бегство из ордена, «хотел стать лучше и всегда думал о том, как бы самым простым и верным способом опять вернуться к строгому монашескому послушанию», хотя и не в монастыре, а в миру. Он надеялся получить от папы «дозволение жить с большей свободой, чем то разрешено в католическом государстве, и притом в ордене». Мы знаем уже о переговорах Бруно с папским нунцием и о. Алонсо...

Но если сам Бруно как-то согласовал свою философскую систему с возможностью правоверия, для других его взгляды от этого более приемлемыми не стали. Нам неизвестно, как прошел и чем кончился состоявшийся в Пятидесятницу диспут. Однако есть все основания предполагать, что отношения французских ученых к Бруно он не изменил и не заставил его изменить принятое уже решение уехать. Положение философа в Париже было не из легких. Власть покровительствовавшего ему Генриха III стала совсем призрачной. Партия Гизов подняла голову, а с нею и воинствующий католицизм. Книги же Бруно, вышедшие в Лондоне, не говорили в пользу ортодоксальности Ноланца. А может быть, и действительно ему принадлежал ходивший по рукам религиозно-политический

памфлет «О новом ковчеге». Покровители Бруно частью разъехались, частью утратили влияние или умерли, как Генрих Ангулемский. «Педанты» и перипатетики стали опаснее. Оставалось одно — бежать от «галльских волнений»: от религиозной борьбы, грозившей второй Варфоломеевской ночью, и от поднятой самим же Ноланцем бури в профессорской среде. В сознании скитальца вставал образ «обширнейшей августейшей могущественнейшей Германии» с ее славными уже университетами. Не должен ли «пробудитель дремлющих душ» и в них посеять семена ноланской философии?

6. Шумом и криком встречали ученые в Оксфорде и Париже выступления Бруно. И сам он отчетливо сознавал, что его идеи, по существу своему не оскорбляя религии и богословия, должны были на первый взгляд производить впечатление «совершенно новых, доселе неслыханных, чудовищных, отталкивающих и нелепых». Тем не менее, одушевляемый героическим восторгом, он чувствовал, как веление долга, необходимость проповедовать их, приближая царство истины. Презирая толпу педантов, он пытался ее переубедить и, вместо того чтобы жить на «скале созерцания», бросался в самую гущу жизни. И его привлекала эта роль гонимого всеми пророка, ему нравилось полемически заострять противоречия, наносить удары направо и налево, чувствовать свои силы в буре поднимаемых им криков негодования. Покидая Париж, он готовился к бою в Германии. Надеялся ли он на победу? — Трудно сказать. В прощальной своей речи к профессорам Виттенбергского университета Бруно указывает на толпы отовсюду стекающихся в немецкие академии итальянцев, французов, испанцев, англичан, «обитателей северных полярных островов», сарматов, гуннов, иллиров и скифов. «Среди них пришел сюда и я, чтобы посетить это жилище наук, воспламененный страстью, взглянуть на ваш палладиум, страстью, ради которой не постыдился я терпеть бедность, навлечь на себя зависть и ненависть со стороны всех моих, неблагодарность и проклятия со стороны тех, кому хотел принести и принес пользу, самые грубые, варварские и грозные обиды от тех, кто обязан меня любить, чтить и мне помогать, оскорбления, поношения, бесчестье. Но я не стыжусь того, что претерпел надменный смех и презрение подлых и глупых людей. Они мне кажутся животными, вознесенными до человекоподобия ученостью и счастливыми обстоятельствами. Потому и не в силах они удержаться от дутого тщеславия. Не должен я раскаиваться в том, что за все... это принял на себя труды, горести, несчастья, изгнание. Труд меня

обогатил, горести испытали и очистили, в изгнании я приобрел знания и опыт. В преходящих скорбях нашел я пребывающий покой, в кратком горе — вечную радость, в лишениях изгнания — высшую и величайшую отчизну». Вступая на почву Империи, Бруно чувствовал, что «дух его болен и томится»; он жаждал покоя и ласки. Едва ли надеялся он на них, едва ли видел тихую пристань там, где неожиданно для себя ее нашел. И первое знакомство с немецкой землей не было для него радостным.

Выехав в июле 1586 г. из Парижа через Метц, Майнц и, может быть, Висбаден, прибыл он в Марбург, город ландграфа Гессенского Вильгельма IV, «который, доверяя своим глазам больше, чем чужому учению, отклоняет теорию Птолемея и отвергает мнение, будто существуют сферы с укрепленными на них или вставленными в них звездами». В анналах Марбургского университета сохранилось известие о том, что 26 июля 1586 г. в университете имматрикулировался* Jordanus Brunus Nolanus Neapolitanus, doctor in Theologia Romana. Но когда Бруно возбудил ходатайство о разрешении ему читать лекции, ректор Петр Нигидий, руководствуясь какими-то неизвестными нам «важными» соображениями (ob gravas causas), — может быть, причиною была протестантская нетерпимость, — отказал ему в этом. «Не настолько, — говорил о себе Ноланец, — переоцениваю я благородство своего сердца, чтобы утверждать — будто при случае не могу разъяриться гневом и быть охваченным страстным горем, будто могу равнодушно переносить наносимые мне оскорбления и, неспособный к мести, в силах тушить их бальзамом героического величия духа в книге моей памяти». — Необузданный Бруно, забыв свои мудрые сентенции о презрении к «togati» и «cucullati»,** явился к ректору на дом и осыпал его оскорблениями, заявив, что с ним поступили вопреки праву народов, вопреки обычаям немецких университетов, против всяких приличий и правил. Он потребовал, чтобы его вычеркнули из университетской книги, и это желание, замечает Нигидий, «без затруднения было выполнено». Связи Бруно с «марбургской школой» не установилось.

«С другой стороны, — продолжает автохарактеристику Бруно, — еще менее можно меня заподозрить в том низменном и одинаково ненавистном и смертным и богам качестве духа, которое обнаруживает тот, кто по мере сил своих не выказывает им благодарности за проявленные по отношению к нему и незаслу-

* Занес себя в университетский список.
** Облаченные в тоги и колпаки (*лат.*).

женные им благодеяния». В подтверждение своих слов Бруно мог бы сослаться на неизменно выражаемое им чувство признательности к Сиднею, Кастельно, Генриху III даже тогда, когда такое выражение было материально бесполезным. Теперь новую пищу его привязанности и чувству благодарности дал оказанный ему Виттенбергским университетом любезный прием. Правда, дело, вероятно, не обошлось без помощи старого лондонского знакомца Бруно и профессора в Виттенберге юриста Гентилиса, но содействие Гентилиса было лишь первым моментом в общем благожелательном и терпимом отношении всей профессорской коллегии включавшего тогда около пяти тысяч слушателей и до пятидесяти профессоров университета. В течение двух лет — с августа 1586 г. до июня 1588 г. — Бруно мог спокойно отдаться и научной работе — он опубликовал в Виттенберге «De lampade combinatoria Lulliana» и «De progressu et lampade venatoria logicorum», — и преподавательской деятельности в университете, где без помех и конфликтов читал космографию и логику, пользуясь полнотой академической свободы. «С самого начала, — обращается он к виттенбергским профессорам, — вы приняли меня с такой дружественностью и более года относились ко мне с таким радушием, обходились со мной с такою добротою как с коллегою и гостем, что в вашем доме мне может придти на ум всякое иное чувство, только не чувство чужого. И не знаю я — Боже мой! — как выразить мою благодарность... Приветливо призвали вы меня, приняли и до сего дня удерживаете, меня, человека, которому не предшествовали у вас ни имя его, ни слава, ни известность, который только что ускользнул от волнений во Франции, прибыл без рекомендаций, подписанных княжеской рукой, лишен всяких внешних знаков отличия, столь ценимых толпою... Вы ни разу не спросили меня о моей религии. Вам достаточно было того, что явил я не враждебный, но исполненный любовью ко всем людям дух и философское призвание... показал себя питомцем муз; и вы приняли меня с распростертыми объятиями, внесли в книгу вашей Академии и даже поставили в один ряд с самыми уважаемыми учеными и профессорами, так что получил я не частную школу, не отведенный мне уголок, а — что и достойно Немецких Афин — настоящее университетское место. Это тем более удивительно, что по свойству моего темперамента и характера я слишком страстно подчиняюсь моим убеждениям и в публичных чтениях высказываю нечто противное не только одобряемому вами, но уже целые века и почти везде на земле господствующему философскому учению; вы же привыкли отводить самой философии не первое, а

среднее место и в изучении ее особенно цените известную меру. Вам не нравится, когда студенты увлекаются чуждыми и неслыханными новшествами, ибо вы склонны считать философию скорее всего ветвью физики и математики. Она лучше согласуется с католическим богословием; а ваш взгляд больше подходит к той простой религиозности и благочестию, к той христианской простоте, которую вы цените выше всего... Но хотя все это и так, вы не стали — по обычаю той либо иной страны — морщить нос, скрежетать зубами, надувать щеки и колотить по пюпитрам, не стали выпускать на меня схоластическую ярость, но, в меру вашей дружественности и блестящего образования, держали себя так, что, казалось, выступали за себя, за других, за меня, за всех и за самое мудрость. Этим вы с искусством истинного врача так успокоили мой чуждый вам и больной дух, что в конце концов сам я по собственному своему побуждению должен осудить и подавить в себе то, чего по своему долготерпению и добродушию не хотели подавить вы».

Согретому солнцем академической свободы Бруно представляются близкими и дорогими все эти доктора и магистры, из которых многие посещали его лекции и большинство, если не все, отнеслись к нему внимательно и любезно, — все эти Отто, Франкенберг, Грунниус, Тейден, Шиндлер, Альбин, Струбе, Майер, Гронеберг и другие. Он вспоминает их славных соотечественников — во многом «превосходящего» Аристотеля Альберта Великого, Николая Кузанского, открывшего «дивные тайны», доступного лишь немногим, Парацельса, разделяющего вместе с Гиппократом трон медицины, Агриппу Неттесгеймского, который, впрочем как и Парацельс, лучшим обязан Луллию, Палингения, автора «Zodiacus vitae».* Произведения их Бруно знал и ценил так же, как и труды двух французских луллистов и последователей Кузанца — Лефевра д'Этапля, «философия которого рядом с догматами перипатетиков является величайшею гордостью Франции», и превосходящего его глубиною мысли и образованием Шарля Булье. Бруно нашел немцев столь образованными, что сами собою исчезли ложные и предвзятые мнения чужеземцев об их варварских и грубых нравах. «Да, истинно божествен дух этого народа, который ныне не занимает первого места лишь в науках, ему не нравящихся». А в Германии, в этих «очах мира», в этом «факеле Вселенной», первое место по праву принадлежит «Немецким Афинам» — Виттенбергу. Не здесь ли жил Лютер, когда-то (пока его не переубедил мето-

* «Зодиак жизни» (*лат.*).

дический Меланхтон) называвший Аристотеля Дуристотелем (Narristoteles)? — «Ты, Лютер, узрел свет, познал и созерцал свет, ты слышал голос божественного духа, ты послушался его велений. Безоружный, ты выступил против врага, нагонявшего страх на князей и королей. Ты поразил, разбил, низверг и победил его словом и с трофеями надменного вступил в Валгаллу». Ноланца влечет к себе образ этого героя «с цветущих берегов Эльбы», победителя в борьбе с «викарием адского тирана, сразу лисицей и львом, вооруженным ключами и мечом, хитростью и силой, коварством и насилием, лицемерием и жестокостью, отравившим Вселенную суеверным культом и грубым невежеством, сокрытым под видимостью божественной мудрости, простоты, угодной Богу». Он чтит в реформаторе «освободителя душ, обновителя нравственного порядка».

Не увлекся ли Бруно? Можно ли согласить эти поставленные ему потом в вину (а к ним, пожалуй, присоединился бы Кастельно) похвалы Лютеру и намерение примириться с католической церковью? — Конечно, да, если принять во внимание своеобразный, может быть, несколько софистический склад мысли XVI века. Надо уметь различать между вечным и временным, сущностью и акциденцией, не смешивать, говоря о папе, наместника Христа с человеком или, говоря о Лютере, героя с еретиком. И кто же тогда не мечтал о возрождении церкви, которая и сама стремилась к возрождению? А если Бруно в той же прощальной речи восклицает: «Здесь создала себе Премудрость дом и утвердила столпов семь; здесь могла она смешать лучшее жертвенное вино и восстановить истинный престол Святого Таинства!» — его слова проникнуты символизмом. — От видимых образов вина и таинства оратор переходит к наукам, к самой Премудрости. Ему дорога истинная София, но она стоит для философа выше, чем вероисповедание, хотя для католика единой истинной религией и остается вера Римской церкви. Истинное в философии может быть ложным в религии, и наоборот. Но разве оба лика Истины не подлинные лики одной и той же Истины, совмещающей в себе противоречия?

Еще одно сомнение. — Читатель этих строк может заподозрить автора их в несколько наивном доверии к словам и «официальным» заявлениям Бруно. Можно ли на самом деле придавать такое значение риторике, к тому же риторике обязанного силою обстоятельств говорить приятное человека? — Разумеется, взятые в отдельности, вырванные из общей связи речи и всей жизни фразы сами по себе ничего не доказывают. Они приобретают

свой смысл и значение в контексте речи, во всей совокупности мыслей, слов и дел Бруно. Поэтому-то я и прошу читателя погодить с обвинением в легковерии до той поры, когда он окончит чтение этого очерка. Пока же замечу одно. — Я не склонен закрывать глаза на темные стороны характера Бруно, отдавая себе полный отчет в его вспыльчивости, несдержанности и неуравновешенности (в чем сознается и он сам), в склонности его переходить от увлечения к увлечению, жить мгновениями подхватывающего дух пафоса, не забывая ни его многословия, ни неуживчивого нрава. Как ясно будет из дальнейшего, я полагаю даже, что можно говорить о некоторой онтологической болезни личности великого Ноланца. Но, несомненно — он не был человеком компромисса, не умел лгать, хотя часто и обманывался, органически неспособен был устраивать свои дела, извлекать пользу из покровительства влиятельных лиц: ни в Париже, ни в Лондоне, ни в Виттенберге. Зато он умел искренно и прочно привязываться к человеку, быть верным в дружбе. Бруно мог, руководясь бессознательным расчетом, полюбить человека и превозносить его выше меры, мог закрывать глаза на его недостатки, выделяя лишь ценное и важное с его, Бруно, точки зрения. Но он любил лишь до тех пор, пока верил. Вообще говоря, мы склонны обвинять людей XVI века в сервилизме, почитая признаками такового похвалы сильным мира сего. Но мы забываем, что людей этой эпохи влекла к себе сила, что власть и даже чисто внешнее могущество уже привлекают, предрасполагают к признанию в носителе их возвышающегося над толпой существа. Если уже Данте твердил, что добродетель не дается внешними условиями жизни, а покоится на внутренних свойствах человека, если за ним та же мысль повторялась бесчисленное множество раз, это не означало и не означает, будто Данте и панегиристами индивидуальности руководил какой-то нивелирующий моральный демократизм. Совсем наоборот — все подобные заявления указывают как раз на обаяние внешнего положения, на высокую кредитоспособность всяких титулов. Титулы государя, графа, кардинала, профессора всегда предрасполагали и предрасполагают к тому, чтобы в них видеть указание на внутреннюю ценность, и слова «священное обаяние власти» вовсе не пустой звук. Сервилизм только вид свойственного всем отношения к стоящим выше их на социальной лестнице, такой же вид, как и грубое отрицание своего р е а л ь н о г о отличия от них или наглость раба, попирающего того, кто вчера был его барином. Сервилизм появляется там, где внутреннее холопство демократизма, отрицающего все лучшее и высшее, сочетается с видимым подчине-

нием и внешними формами признания объективного смысла социальной иерархии. Появление сервилизма и самого понятия о нем — симптом упадка психики, отличающей эпоху Бруно, признак не индивидуализма, а разложения индивидуализма.

В Виттенберге Бруно находил опору в партии профессоров-лютеран. Со смертью старого герцога курфюрста Августа и вступлением на престол его сына Христиана, пламенного кальвиниста, положение изменилось и в правящей среде, и в университете. В 1588 г. запрещена была лютеранам всякая полемика с кальвинистами, восторжествовавшими и в академической жизни. Положение Бруно стало затруднительным. В июне 1588 г. он покинул Виттенберг, в прочувствованных словах своей уже использованной нами «Oratio valedictoria»* простившись с пригревшим его университетом. Словно сама судьба заботилась о том, чтобы оправдать горделивое именование Ноланцем себя «пробудителем дремлющих душ». Словно она хотела явить его миссию в треволнениях страннической жизни. Торопится ли судьба или торопится сам Бруно, но нигде он надолго не остается: отовсюду, бросив семена своей системы, сейчас же устремляется дальше — на новых местах и в новой борьбе завершать то лучшее выражение его философии, которая зовется земной его жизнью.

«Оставил я Виттенберг и направился в Прагу, и оставался я там шесть месяцев, и напечатал там книгу о геометрии, которую поднес императору, а он подарил мне за это 300 талеров; и с этими деньгами уехал я из Праги». Вероятно, Ноланец ожидал лучшего от ценимого Сиднеем государя. Рудольф II больше интересовался искусствами и науками, чем государственными делами; в них он понимал меньше, чем в породе наполнявших его конюшни лошадей. Император покровительствовал Тихо де Браге и Кеплеру, высоко ценя астрологию, не жалея золота на алхимические искания золота. Его-то Бруно и призывал к покровительству истинной науке, не «заржавевшей» школьной мудрости. За истину Бруно испытал много бед от натравливаемой на него невеждами толпы. Фурии сеют раздор на земле и, приняв облик небесных посланниц, разъединяют человечество. Забыв о законе любви, люди ненавидят друг друга больше, чем диких зверей, и походят на них или варваров более, чем на Того, кто всем равно посылает свет и учит, выполняя закон природы, любить даже врагов. «Вот религия, мною исповедуемая. Она не нуждается в доказательствах и выше споров. Я следую ей по внутренней потребности духа столько же, сколько

* «Прощальная речь» (*лат.*).

по преданиям моей отчизны». Но католический, уже захваченный иезуитами университет, славное детище Карла IV, не склонен был открыть свои двери скользящему по грани ереси новатору, который хотел смотреть своими глазами и предлагал для процветания философии во всем сомневаться. Рудольф II дальше подарка в 300 талеров не пошел, и «влекомый не случаем, а неким Провидением» Бруно перебрался в Брауншвейг, в Гельмштедт.

Летом 1589 г., когда Бруно приехал из Праги, Гельмштедтский университет насчитывал всего тринадцать лет своего существования, но благодаря стараниям основателя, герцога Юлия, уже выдвигался в первые ряды. Один из самых культурных людей своего времени, которому, по словам Бруно, только малые размеры государства помешали стать Цезарем или Августом, герцог Юлий смотрел на науку не только с точки зрения мецената. Окружая себя художниками и архитекторами, привлекая к себе лучшие силы, он вместе с целой комиссией ученых набросал широкий план деятельности открытой им в 1576 г. Academia Julia. По убеждению перешедший из католичества в лютеранство, он отличался редкою в ту эпоху терпимостью: в его землях, несмотря на возможный точный смысл Аугсбургского религиозного мира, спокойно жили и католики и протестанты, а в его университете «не должны были править папы». «Теологи, — писал он, — так же подчинены Богу, как и мы. Бог не станет наполнять небо только теологами. Ведь Он пострадал не только за них, а за все сословия, без различия лиц. И мы надеемся так же скоро попасть на небо, как и теологи. Мы даже замечаем, что они столь же далеки друг от друга, как небо и земля, ибо ни один из них не может жить вместе с другим в любви и мире... Мы же не хотим ложиться под пяты теологов, которые стараются одну ногу поставить на кафедру, а другую на княжеский совет». «Академия должна быть свободной от поповского засилья», уже явного в других немецких университетах. Зато в ней поставлено на высоту преподавание естественных наук. При ней основан ботанический сад, выстроено и оборудовано по указаниям знаменитого Везалия особое здание для занятий анатомией, снабженное инструментами из Нюрнберга и скелетами из Парижа. Герцог, живо интересовавшийся химией, естествознанием и натурфилософией, не жалел средств для привлечения в Гельмштедт лучших ученых. Все обещало Ноланцу хороший прием.

Но Бруно поспел к похоронам старого государя. Удачная надгробная речь, сказанная им «по собственному своему побуждению,

без всякой просьбы или требования со стороны», была счастливым началом. «Свободный гражданин науки», приехавший в Гельмштедт, чтобы «жить в неизвестности», привлек к себе внимание и благосклонность двадцатишестилетнего наследника герцога Генриха Юлия, и эта благосклонность не ограничилась денежным пособием, как в Праге. — Бруно стал читать лекции в Academia Julia, казалось бы, при условиях не менее благоприятных, чем в Виттенберге, хотя университетский статут и требовал чтения «истинной и древней философии, точного, без стремления к показному и новшествам, без прикрас и лжи». Однако со смертью старого герцога религиозная нетерпимость нашла себе поле действия и в Академии, и вне ее стен. Партия, группировавшаяся около известного участника Кведлинбургских переговоров Даниила Гофмана, врага Аристотеля, которого он обвинял в пелагианстве, но врага и всякой ереси, принялась выживать итальянца. Главный гельмштедтский пастор и суперинтендант Боэций публично отлучил Бруно, руководясь в качестве доброго пастыря желанием оберечь души пасомых или, по предположению Ноланца, личною местью. Как бы то ни было, протесты Бруно к отмене отлучения не привели, и, видя невозможность дальнейшей академической деятельности, он в апреле 1590 г. покинул Гельмштедт с доброю памятью о Генрихе Юлии, которому посвятил свою поэму «О монаде».

Бруно возобновил свои скитания, но они уже подходили к концу: изгнанник приближался к рубежу своей родины. Словно поэтически предвидя судьбу, он писал еще в Лондоне:

Se la farfalla al suo splendor ameno
Vola, non sa ch'è fiamma al fin discara.

Вот мотылек летит к сиянью света,
Не зная, как ему опасно пламя.

Для напечатания написанных им сочинений Бруно переехал во Франкфурт-на-Майне, главный книжный центр XVI века, поддерживавший постоянные связи с Италией и оживленно посещаемый итальянскими книгопродавцами. Издание новых произведений Бруно взяли на себя братья Вехели, в доме одного из которых когда-то останавливался Сидней. По обычаям того времени они обязались содержать автора во все время печатания его книги и пристроили его в соседний кармелитский монастырь. Это не помешало, а помогло ученой деятельности Бруно; не помешало ему посещать город и общаться с книжниками и учеными, даже «читать еретическим докторам лекции, так как в этом городе большинст-

во — еретики». — Литературная деятельность Бруно кончалась. К изданным еще в Праге «De specierum scrutinio»* и «De lampade combinatoria» он присоединил «De imaginum, signorum et idearum compositione», окончил поэму «De Immenso et innumerabilibus» и сверх того издал две новых: «De triplici minimo et mensura» и «De monade, numero et figura».** К этому же периоду относятся напечатанные его учеником Рафаэлем Эглином в 1595 г. «Summa terminorum metaphysicorum» и «Praxis descensus».*** Наконец, Бруно возвратился к обработке старого своего сочинения «Dei predicamenti di Dio» и к систематическому изложению своих идей в «De septem artibus liberalibus».**** — И то и другое осталось незаконченным и погребено (может быть, навсегда) в архивах инквизиции. Зимой 1591 г. Бруно провел некоторое время в Цюрихе, где прочел курс лекций, легших в основание его «Summa» и «Praxis», затем снова вернулся во Франкфурт. Пробудив дремавшие души Европы, озарив ее крупнейшие университеты молниями ноланской философии, он вновь вступил в соприкосновение с Италией. Его тянуло на родину, тянуло к примирению с покинутою внешне церковью...

7. Однажды в веселом лондонском обществе Бруно шутя и бессознательно приподнял темную завесу будущего. — Если придется ему, — сказал он, — помирать в римско-католической земле, то случись это даже в полдень — будет пылать у его останков полтораста факелов. Наверно, ни мысль о мотыльке, ни далекое зарево костра не смущали его, когда перед ним открылась возможность вернуться в Италию, увидеть — кто знает? — домик и сад у зеленеющего склона Чикалы. Бруно находился на вершине своей славы, бездомный скиталец и триумфатор, по признанию многих — «один из самых выдающихся и редчайших гениев», человек исключительной образованности и всеобъемлющих знаний, un uomo universale.

Слава его уже достигла Италии, сочинения его продавались и читались в Венеции.

Венецианский патриций Джованни, или, как он называл себя по-венециански, Цуан, Мочениго купил у книгопродавца Джамбат-

---

* «О видах исследования» (*лат.*).

** «О тройном наименьшем и об измерении», «О монаде, числе и фигуре» (*лат.*).

*** «Способ нисхождения» (*лат.*).

**** «О семи свободных искусствах» (*лат.*).

тисты Чотто одну из последних напечатанных Бруно книг. Она заинтересовала Мочениго, видимо тяготевшего к тайным наукам. Зайдя снова в лавку Чотто, он спросил его: не знает ли Чотто, где теперь находится автор этой книги. «Я сказал ему: — Конечно. Я видел его во Франкфурте и думаю, что он еще там. — Синьор Мочениго в ответ на это заметил: — Мне бы хотелось, чтобы он приехал в Венецию научить меня тайнам памяти и еще кое-чему, чему он учит, как видно из этой книги. — Я ответил: — Думаю, что если попросить его, он приедет. — Тогда через несколько дней синьор Мочениго передал мне письмо к названному Джордано с просьбою переслать его, что я и сделал». За первым письмом последовало второе. Мочениго пригласил Бруно приехать, обязуясь содержать его на свой счет и платить жалованье, может быть намекая и еще на какое-нибудь содействие.

Как мог решиться Бруно, беглый монах, на возвращение в Италию? Ему же было известно сложившееся о его еретических взглядах мнение, а рассчитывать остаться в неизвестности он не мог, да едва ли и хотел. Вопрос этот вставал и перед терявшимися в догадках и недоумениях современниками Ноланца. Тот же Чотто слышал, как говорили: «Не знаю, как это отваживается он ехать в Венецию. Ведь его считают за человека без религии». Другой книготорговец Джакомо Бертано слышал подобный же отзыв от приора кармелитского монастыря, в котором проживал Бруно во Франкфурте. «Это, — говорил приор, — человек прекрасных дарований и обширных знаний, человек универсальный. Но у него нет религии. Он думает, будто знает больше, чем апостолы, и воображает, что, если только захочет, весь мир признает одну религию». Однако сам Бруно относился к своему проекту оптимистичнее. Он мог надеяться на терпимость и независимость образа мыслей у руководителей венецианской политики, часто враждовавших с папою и ласкавших еретиков-лютеран в Падуанском университете — гордости Венеции. К тому же в его голове родился уже знакомый нам несколько химерический план примирения с церковью. Бруно рассчитывал снискать прощение и милость папы, посвятив и поднеся ему новый свой труд. Просвещенный наместник Петра, конечно, оценит его талант и знания, позволит ему возвратиться в лоно церкви не надевая рясы и — кто знает? — может быть, в Италии ждет победный лавровый венец борца за новую философию, в той Италии, о которой истомилось сердце изгнанника. «Италия, Неаполь, Нола, страна, вознесенная небом, вместе — и глава и десница земного шара, правительница и укротительница других народов, всегда для нас и для

других была ты учительницей, кормилицей и матерью всех добродетелей, наук и человечности».

Одним словом, Бруно на предложение Мочениго согласился. «Когда я, — продолжает Чотто, — в прошлую Пасху отправлялся на ярмарку во Франкфурт, зашел однажды ко мне помянутый синьор Джованни Мочениго и спросил, не еду ли я на ярмарку во Франкфурт, и когда я подтвердил это, он сказал: „Там у меня этот человек, — он говорил о помянутом Джордано, — на жалованьи. Он обещал научить меня разным вещам и получил за это вперед одежду и много денег. Я не могу его убедить и сомневаюсь, порядочный ли он человек. Когда вы поедете во Франкфурт, сделайте мне большое одолжение — разузнайте хорошенько, можно ли на него положиться и исполнит ли он данное мне обещание“». — Вернувшись, Чотто передал Мочениго ходившие о Бруно слухи и разговоры. «Я и сам думал об этом, — отвечал Мочениго, — но мне хочется посмотреть, что удастся вытянуть из обещанного им, чтобы не пропало даром все, что я ему дал. А потом я выдам его Святой Инквизиции».

Синьор Цуан напрасно беспокоился о судьбе своих денег. Бруно спешил. Он не кончил корректуры своей поэмы «De triplici minimo et mensura», не сдал в печать уже готовых трудов «De Magia», «Theses de Magia»,* которые намечают новые пути его исканий, и неожиданно для самих его издателей — «casu repentino a nobis avulsus»** — весной 1591 г. оставил Франкфурт и через Цюрих прибыл в Венецию в сентябре или октябре. Недобросовестным оказался, по-видимому, Мочениго. По крайней мере, Бруно переехал к нему в дом не сразу, на некоторое время поселившись в нанятой им комнате. Тем не менее занятия с новым тридцатипятилетним учеником начались, не принося, однако, полного удовлетворения бережливому и суеверно-любознательному патрицию. Скоро о приезде Ноланца узнали венецианские нобили, группировавшиеся около Андреа Морозини, известного историка Венеции. Они уже несколько месяцев как ознакомились с появившимися в книжных лавках философскими сочинениями Бруно; имя этого «многостороннего писателя» знали уже давно. Морозини пригласил его на устраиваемые им у себя собрания образованных нобилей и прелатов, где велись беседы о литературе и философии. Таким образом Бруно проник в среду просвещеннейших венецианцев, тесно со-

---

* «О магии», «Магические положения» (*лат.*).

** Неожиданно от нас оторванный (*лат.*).

прикасавшуюся с кружком Маурогено и Сарпи, политиков и патриотов.

Бруно входил в венецианское образованное общество, становясь в нем заметной величиной и, разумеется, не упуская случая показать себя с выгодной стороны на литературно-философских собраниях у Морозини, в случайных беседах и встречах в тогдашних ученых клубах — лавках книгопродавцев. Он искал и более обширной аудитории, и ее предоставила ему Падуя. В Падуанском университете царил Аристотель, но понимали и толковали его там по-разному. Некоторые, как Леонико Томео, звали к подлинному, очищенному от арабских и схоластических наслоений учению Стагирита, иногда, подобно Пьетро Помпонацци и его ученикам Дзабарелле и Кремонини, с определенным уклоном в материализм. Другие, как Акиллини, Агостино Нифо и Франческо Пикколомини, продолжали прочную традицию Падуи, толкуя Аристотеля в духе новоплатоновца Аверроэса, «Комментатора». И второе, более влиятельное течение склонялось к сочетанию с перипатетизмом философии и мистики новоплатоников, мечтало в лице Пикколомини о примирении Аристотеля с Платоном. Рядом с философией в Падуе расцветает изучение естественных наук и математики: в 1592 г. здесь начнет свои лекции Галилей. Уже появились иезуиты и обнаружились тенденции братства Иисуса, но против них выступил «последний аристотелевец» Чезаре Кремонини, и пока академическая свобода и дух научного исследования еще живы. Пользуясь гостеприимством республики, в Падуе учатся иностранцы: немцы, англичане, славяне, и число их доходит до двухсот человек. Под кровом университета развиваются ученые кружки и общества. По всем данным, в Падуе обстановка для деятельности Бруно была благоприятной. Нам известно лишь то, что он провел в ней около двух месяцев и частным образом занимался со студентами-иностранцами. Современники знали больше, и бывший слушатель Ноланца в Гельмштедте Ацидалий писал из Болоньи своему знакомому студенту в Падуе: «Я хочу еще спросить у тебя, правда ли, что Бруно, как говорят, живет и учит в Падуе? Так ли это? Может ли такой человек, как он, возвратиться в Италию, откуда, по собственным его словам, он должен был бежать? Дивлюсь, дивлюсь и до сих пор не могу поверить слуху, хотя передается он людьми, вполне достойными доверия». Вероятно, пребывание Бруно в Венецианской области не осталось неизвестным и для церковных кругов.

Ученая работа Джордано не прерывалась. Перед ним раскрывались новые горизонты. В Падуе он велел списать себе несколько книг: «О печатях Гермеса», Птолемея и другие, намереваясь занять-

ся астрологией. Эта «часть философии» была ему наименее знакома, несмотря на связь ее с мистикой чисел, сказывавшейся в его трудах. Знаменуемый интересом к герметизму и астрологии уклон к мистике вполне согласуется с тем, что Бруно продолжал работать над давнишним своим произведением «Об атрибутах Божьих». В то же время он заканчивал и большой свой трактат «О семи свободных искусствах», предназначенный им служить средством примирения с церковью. Беседы с о. Алонсо в Париже даром не пропали, и Бруно, казалось, нашел необычный, но лестный для его самолюбия способ добиться прощения папы. «Я намеревался еще раз вернуться во Франкфурт, напечатать там мой труд „О семи свободных искусствах и о семи других методах исследования“ и посвятить его папе, для того чтобы добиться его милости и каким-нибудь необычным способом быть принятым в лоно церкви и вести орденскую жизнь не в монастыре, а в миру, так как мне неприятно возвращение к монахам моей провинции, ибо я отступник и они бы все меня презирали».

Мы назвали химерическим этот странный план, построенный на наивной уверенности в том, что папа Климент VIII ценит талантливых людей. Но именно наивность плана свидетельствует в пользу искренности Бруно, излагавшего его венецианской инквизиции. В горделивом самосознании, в легковерии, наивности и химеричности расчетов весь Ноланец. Того же, кто этого не видит, пусть убеждают факты. — В своих показаниях Бруно ссылается на ряд лиц, с которыми говорил о своем намерении. Он называет Цуана Мочениго и некоторых собратьев по ордену, повстречавшихся с ним в Венеции: брата Феличе из Артипальдо, братьев Серафино, Джованни и Баккалауреo из Ногеры, отца Редженте оттуда же. В мае, т. е. непосредственно перед предполагаемым отъездом Бруно во Франкфурт и его арестом, о. Редженте увидел в сакристии церкви Санти-Джованни-э-Паоло какого-то поклонившегося ему мирянина. Присмотревшись, он узнал в нем бывшего собрата по ордену Джордано из Нолы, «ученого». Бруно рассказал ему свою историю, рассказал о землях, которые объехал, о королевских дворах, при которых появлялся, о своих научных работах. Он, как показывает инквизиции о. Редженте, прибавил, что «всегда жил как католик». «А когда спросил я его, что он делает в Венеции и как здесь живет, он ответил, что прибыл в Венецию всего несколько дней назад, — это было по крайней мере не точно, — и намерен покойно жить здесь. У него, говорил он, твердое решение добиться спокойной жизни и издать важную книгу, которая у него в голове; и хочет он эту книгу, снабдив ее рекомендациями влиятельных лиц,

поднести Его Святейшеству и надеется с помощью ее получить милость, в душе же своей он почти достиг покоя. И надеется он, что потом поселится в Риме, будет там жить наукою и сможет показать свои способности, а может быть, получить и какие-нибудь лекции».

Бруно рассчитывал без Мочениго. Полагая, что он выполнил свои обязательства и научил синьора Цуана всему, чему тот мог научиться, он стал собираться во Франкфурт. Но подозрительный ученик вообразил, что Бруно хочет перебраться к кому-то другому и станет других обучать тому же и даже большему. Мочениго всеми силами старался удержать гостя и в конце концов начал обвинять его в том, что он не научил его всему обещанному, а что-то утаил, и даже грозил, что найдет способ настоять на своем. Можно предполагать — некоторые основания к тому находятся в доносах Мочениго, — что венецианский патриций ожидал от Бруно каких-то магических знаний и, может быть, магических книг, с помощью которых, вероятно, не трудно было вернуть затраченные на учителя деньги. Так или не так, но синьор Цуан скоро убедился, что Бруно твердо решил уехать и «не хочет научить меня всему обещанному за столько любезностей и подарков, которые я ему сделал». Все возможное из учителя он извлек, и тот, по собственному заявлению Мочениго, стал для него бесполезным. К тому же были основания считать Бруно как упорно скрывающего свои тайные знания недобросовестным. Рассчетливый венецианец решил, что наступило наконец время позаботиться о пользе Святой Церкви. «По правде сказать, я с самого начала дал себе обещание выдать его суду Святой Инквизиции». Этого требовали «и совесть и приказание духовника». Оснований же было более чем достаточно. — Многие считали Ноланца за «человека без религии», и внимательный ученик нашел немало подтверждений тому в словах своего учителя. Бруно учил, будто мир вечен и существует бесчисленное множество миров, что, как известно, ересь. Он считал несовершенным Бога, если в нем существует различие трех Лиц; признавал переселение душ. Ставя себя выше всех докторов и даже святого Фомы, он хотел под именем «новой философии» основать новую секту, называл католиков ослами, Христа — магом и надеялся, что «достигнет искусства ясновидения и заставит весь мир побежать за собою». Сверх того, Бруно сам говорил Мочениго, что уже однажды был обвинен в Риме за какие-то 130 пунктов — бедному ученику не пошло впрок «великое искусство»: он что-то перепутал — и спасся лишь тем, что столкнул в Тибр своего обвинителя.

Ночью — это было 22 мая в пятницу — синьор Цуан постучался в комнату Бруно под предлогом, что хочет с ним поговорить. Бруно встал, открыл дверь и оказался в руках ворвавшихся вместе с Мочениго его слуги Бартоло и пяти-шести человек, в которых признал стоявших всегда поблизости от палаццо патриция гондольеров. Ноланца связали и заперли на чердак. Начались переговоры. Синьор Джованни настаивал на том, чтобы Бруно научил его, как обещал, «искусству памяти и геометрии», суля за это свободу и в противном случае угрожая, что дело примет плохой оборот. Ведь Мочениго слышал от него много богохульств и против Христа, и против Святой Церкви. Можно донести об этом инквизиции. «Но он отвечал, что совсем не боится инквизиции, так как никого не оскорблял и никому не мешал жить по своей вере; а потом, он не помнит, чтобы говорил мне что-нибудь худое, если же и говорил, то наедине, и ему нечего бояться, будто я ему этим способом могу повредить; если же он и попадет в руки инквизиции, то тем скорее сможет опять надеть оставленную им монашескую одежду. — „Ага, так вы были монахом“, — сказал я ему. Он отвечал: „Я получил только первое посвящение и, во всяком случае, легко поправлю мои дела“». Синьор Джованни усомнился в последнем и снова начал перечислять богохульства и ереси своего пленника. Бруно оставался непреклонным, уверяя, что свои обязательства выполнил, и требуя освобождения. Пред лицом такого упорства Мочениго, продержав Бруно до ночи под запором, а вечером переведя его в подвал, отобрал все книжки и вещи и направил донос инквизитору.

Трудно разобраться в этом доносе: где правда, где искажение, где прямая ложь. Кроме приведенных уже обвинений, Мочениго обличал Джордано в отрицании таинства евхаристии и враждебном отношении к мессе, в утверждениях, будто Христос — обманщик, творил лишь кажущиеся чудеса, как и апостолы и маги, и боялся смерти, будто не могла Его родить Непорочная Дева, а католическая религия полна богохульств, монахи обманывают мирян и нет никакой загробной кары за грехи. Потом Мочениго еще припомнил и дополнительно донес, будто Джордано утверждал, что души созданы из дерьма и мир управляется фатумом. Была у Бруно и какая-то «книжечка» с заклинаниями, которую синьор Цуан отобрал вместе с другими вещами, а его пленник — разумеется, безуспешно: Мочениго был осторожен — просил вернуть обратно. Несмотря на то, что ни Морозини, ни Чотто, ни Бертано не подтвердили обвинений Мочениго, стоявших в противоречии с несомненными и твердыми намерениями Бруно вернуться в лоно

церкви, я склонен видеть в них иногда злостное, иногда проистекающее из недомыслия искажение действительных слов и не совсем благочестивых шуток Ноланца. Во всяком случае, их оказалось достаточно для того, чтобы инквизиция начала процесс.

8. «Я буду говорить правду, — на первом же допросе сразу заявил Бруно. — Уже много раз мне угрожали, что отправят меня в это Святое Судилище. Но я всегда принимал это за шутку, так как готов отдать отчет во всем меня касающемся». Свободно и, насколько мы в состоянии судить, правдиво рассказал обвиняемый свою жизнь, не умолчав ни о бегстве своем из Неаполя и Рима, ни о начатых еще в ордене следствиях о нем. Поколебал ли Бруно своим поведением на допросе инквизиторов, поколебали ли их благоприятные для него показания Чотто и Бертано, или это лишь случайное совпадение, но в день первого вызова на суд обвиняемого Мочениго представил дополнительный третий донос. — Он вспомнил, что Бруно, хотя и считал католическую церковь лучшею из всех, высказывался за необходимость ее реформы, возлагал надежды на Генриха IV и сравнивал применяемые церковью меры насилия с тем, как апостолы обращали язычников жизнью и примером. Он порицал монашество за богатство и доходы монастырей, а о женщинах как-то сказал: «Оне для него величайшее наслаждение, ему жаль, что он не достиг Соломонова числа. Церковь совершает грех, считая грехом величайшую заслугу перед природой».

Главным материалом для инквизиции, помимо доносов Моченигo, послужили показания самого Бруно, к которым присоединились его сочинения с весьма подозрительными дедикациями еретикам Елизавете Английской, Сиднею, Генриху Юлию... И, к несчастью для обвиняемого, как его собственные слова, так еще более его труды позволяли относиться с некоторым доверием к существу доносов Моченигo. Борьба оказалась труднее, чем предполагал Бруно. В сознании судей крепко засело убеждение (ими прямо и высказанное обвиняемому), что беглый монах, столько лет проживший с еретиками, не мог не заразиться их лжеучениями. А в трудах своих этот монах не только прославлял протестантских государей, даже ересиарха Лютера, но не раз поносил и Святую Церковь. Он говорит, что хотел вернуться в ее лоно, но совместимо ли это с публично развиваемыми им мыслями?

Бруно раскаивался в резкостях, допущенных им по отношению к церкви и вере. Факты как будто подтверждали искренность его. Но не является ли все это уловкою хитрого еретика? Говорил

ли он когда-нибудь, что Христос не Бог, а обманщик, что Он совершал худые дела и не мог предвидеть своей смерти, которой боялся, умер же против воли и желания? — «Я возмущен, что мне предлагают такие вопросы. Никогда я этого не думал, еще меньше — говорил об этом. Никогда не думал я о Лице Христа иначе, чем сказал вам раньше, и считаю истинным все, чему учит о Христе святая Мать Церковь». И сказал он это с видом глубочайшей скорби и величайшего огорчения, и прибавил: «Не понимаю, как можно мне это приписывать!». Говорил ли он когда-нибудь, что жизнь монахов не согласуется с жизнью апостолов? — «Этого я никогда не думал и не говорил». И, сказав, он поднял руки, и казался он огорченным, когда ему предлагали этот и другие подобные вопросы. Не утверждал ли обвиняемый, будто чудеса, творимые Христом и апостолами, только кажущиеся чудеса и объясняются магическим искусством, а ему, обвиняемому, было бы приятно и легко совершить такие же, и он сделает так, что за ним побежит весь мир? «Подняв обе руки к небу, он говорит: „Что же это такое! Кто выдумал такую чертовщину? Никогда я не говорил ничего подобного и никогда это мне даже во сне не снилось. Боже мой! Что это такое? Да я лучше умру, чем позволю так клеветать на себя!“».

Что же за человек Бруно? Искусный актер, игрою лица и тоном голоса вводящий в обман испытанных инквизиторов, таких же итальянцев, как и он сам? Кто он, невысокий, худой и подвижный человек с каштановой небольшой бородой, на вид лет сорока? И как это он не запутается в противоречиях самому себе, всегда найдет самый лучший и правдоподобный выход из затруднения в утомительных, рассчитанных на железные нервы и перемежаемых долгим одиночным заключением в раскаленных солнцем piombi* допросах? Или первое впечатление покойного короля Генриха III было правильным, и Бруно обязан своими талантами магическому искусству? Что это, опять уловка, когда, рассказав о выставленных против него в Неаполе обвинениях, он по собственной инициативе прибавляет: «Эти акты легко получить... Я думаю, что прокуратор ордена послал их в Рим... Я думаю, в них не найти ничего важного».

Как смотрит обвиняемый на плотской грех вне таинства брака? — Он говорил об этом и полагал, что плотской грех в общем меньший, чем прочие. Однако прелюбодеяние тяжелее, чем про-

* Пьомби — «свинцовая» тюрьма, расположенная в венецианском Дворце дожей.

чие плотские грехи, кроме греха против природы. «И я говорил, что грех простого блуда так легок, что кажется почти peccatum veniale.* Но если я это и говорил, я сознаюсь, что ошибался, ибо, вспоминаю, апостол Павел пишет: „Блудники не наследуют царства Божьяго“. — И он от себя прибавляет: — Говорил я это в легкомысленном настроении, находясь в обществе, в котором беседовали о праздных и мирских вещах». — Но не утверждал ли он, будто церковь совершает грех, считая грехом плотский грех, величайшее дело природы? — Нет, он считает всякий плотский грех грехом, а о браке всегда высказывался в христианском смысле. Если же называл он блуд легким грехом, peccatum veniale, то «лишь по легкомыслию и распущенности, в обществе, да еще потому, что не верил и не верю, будто это смертный грех».

Бруно не запирается, не отрицает голословно и решительно всех предъявляемых ему обвинений. Напротив — он сам, по доброй воле вспоминает и рассказывает о своих колебаниях и сомнениях. Неужели он предвидит возможность того, что инквизиция раскроет его тайные помыслы? Он сам составил и передал судьям список своих сочинений, словно вполне уверенный, что в них-то ничего против католической веры нет.

Учение о Троице он не может объять философскими понятиями, «сомневается в нем и созерцает его колеблющейся верой». Кажется, нигде в своих сочинениях он не выражал этого сомнения. Может быть, впрочем, кто-нибудь извлечет его из них, но и то лишь в смысле недоступности догмы о Слове для естественного разума. Говоря как христианин и теолог, он не может понять учение о взаимоотношениях Отца и Сына, именно — их различие, и считает это учение не древнехристианским, а измышленным Августином. Но он «всегда держал это сомнение про себя». В первое Лицо он верит так, как должен верить всякий христианин, без колебаний и сомнений. Относительно же второго Лица он сомневается, не умея объяснить воплощение. Может быть, Арий был близок к истине, но его неправильно понимают. Об этом он как-то с кем-то говорил — не то в аптеке, не то в книжной лавке, — только более сдержанно и осторожно. Он сказал тогда лишь о том, каков, по его мнению, взгляд Ария. Ему ясно единство трех Лиц; неясна их раздельность. Он признавал и признает, что «Божье Слово открылось в воплощенном Христе», но Боговоплощение кажется ему не чем иным, как постоянным присутствием, «ассистенцией» Божества в человеке. «Следовательно, я признавал

* Грех, достойный прощения (*лат.*).

такую Божественность Христа, какую может явить и человек». Основанием же для подобного взгляда служит то, что невозможно мыслить между бесконечным и конечным такое же отношение, как между душой и телом или между какими-нибудь двумя вещами. Впрочем, все это касается только непонятного «образа» воплощения, не самого факта. В слова Писания и Символа «et incarnatus est»* Бруно верит. Видимо, христологическая проблема не перестает занимать его и в тюрьме. Снова возвращаясь к ней на другом допросе, он замечает: его неправильно поняли или он неправильно выразил свою мысль. Раз Божество бесконечно, а человечество конечно, немыслимо такое отношение, чтобы suppositum,** подобное человеческому естеству, соединилось с Божеством в одну сущность так же, как душа соединяется с телом. Пожалуй, следует присоединиться к учению аббата Джоаккино да Фьоре о четвертом subsistens,*** но не допуская вместе с ним четверичности Божества. «Однако во всем этом я подчиняюсь тому, чему учит святая Мать Церковь».

Зачем такие подробности, раз легче и проще прямо отречься от юношеских заблуждений? Ведь сомнения и колебания Бруно «держал про себя». А он еще не только приводит свои заблуждения, не только сознается в своих колебаниях и богохульствует. — Без всякой видимой причины он излагает инквизиторам краткий очерк своей системы, едва ли способный вместе со ссылкою на пифагорейское учение убедить в его правоверии.

«Я признаю бесконечным мир как создание бесконечного Божьего всемогущества, ибо считаю недостойным Божьей благости и всемогущества создание одного конечного мира, раз Бог наряду с ним мог создать другие и бесчисленные». Итак, существует бесчисленное множество миров, вполне подобных нашей Земле, такой же звезде (об этом учил уже Пифагор), как Луна, другие планеты и прочие бесчисленные звезды. Все это составляет бесконечную единую Природу в бесконечном пространстве, Всеединство, бесконечное и в себе, и по числу составляющих его миров, «что, конечно, косвенно противоречит учению веры». «Далее, в этой Вселенной признаю я всеобщее Провидение, силою которого всякое существо живет, пребывает, движется и находится в своем совершенстве. Провидение же понимаю я в двояком смысле. — Во-первых, Оно вездесуще, как душа — во всем

* И воплотившийся (*лат.*).

** Субъект (*лат.*).

*** Субсистенция, бытие субстанции (*лат.*).

теле и в каждой его части целиком, и я называю его в таком смысле Природой, тенью и следом Божества. Во-вторых, вездесуще Оно невыразимым образом, как вездесущие Бога по сущности Его и как всемогущество Его во всем и над всем, не как часть, не как душа, но — необъяснимым образом». Согласно мнению величайших богословов и философов, к которым тут присоединяется Бруно, атрибуты Божьи не отличны от Божьей сущности, но составляют с ней одно и то же. Бруно указывает на три Божественных атрибута: Всемогущество, Премудрость и Всеблагость, или — Ум, Дух и Любовь. От них все существующее получает бытие, разум и порядок и различие по силе своей интеллигенции, согласованность и симметрию. «Но я верю, что этот Бог во всем и над всем. Нет сущности без причастия Бытию и нет бытия без Сущности, нет прекрасной вещи без причастия Красе. Точно так же ни одной вещи нельзя изъять из причастия ее Божеству. И в этом смысле провожу я различие в Божестве, по воззрению ума, но не в смысле субстанциальной истины».

Изложенное богоучение само по себе ни еретично, ни ортодоксально: чтобы стать тем или другим, оно нуждается в разъяснениях. Но оно позволяет Бруно утверждать, что он, считая мир причиненным и созданным, зависящим от Первопричины, не отвергает идеи творения. Глубокою философски, но, может быть, для обвиняемого невыгодною является попытка отождествить понятия творения и обусловленности. По словам Бруно, даже Аристотель учит о сотворении мира Богом, утверждая, что «существует один лишь Бог, от которого зависит весь мир и вся природа». Не станем сейчас утруждать обвиняемого вопросом: каким образом в этом случае мир может быть бесконечным?

Философское учение о Боге далее Бруно не ведет: догма Троичности философски не постижима, что обусловливает собой колебания Ноланца в вере, в которых он и признается. Рискованно с католической точки зрения и философское понимание Духа Святого, приводимое Бруно. Вместе с Пифагором, а по его мнению, и с Соломоном, Бруно отождествляет Духа со Вселенской Душой. О ней говорит и продекламированный им перед инквизиторами отрывок из Вергилия:

Principio coelum ac terras camposque liquentes
Lucentemque globum lunae Titaniaque astra
Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem...*

* Энеида. VI, 724—727.

Небо и земли, гладь моря в начальности века,
Светлый шар Луны, Титании яркие звезды
Дух в их недрах питает, в жилах разлитый громады
Ум ее движет...

«От этого Духа, называющегося мировой душой, произвожу я в моей философии жизнь и душу всякого существа, в котором есть жизнь и душа. Души же считаю я бессмертными, как по материи своей бессмертны и тела, а смерть не что иное, как разлука и преобразование». Не высказана ли идея этого вечного круговорота мироздания в известных словах Екклесиаста, тех самых, которые сплелись с мыслью Пифагора в дошедшем до нас автографе Бруно?

Salomon et Pythagoras

— Quid est quod est?
— Ipsum quod fuit.
— Quid est quod fuit?
— Ipsum quod est.
— Nihil sub sole novum.

Jordanus Brunus Nolanus. Wittenberg, 8 Martii 1588.*

Но как примирить с учением о бессмертии душ учение об их переселении из тел в тела? — «Я всегда считал истинным и считаю истинным, что души — бессмертные самостоятельно существующие субстанции, т. е. разумные души, и что, говоря католически, они не переходят из одного тела в другое, а идут или в рай, или в чистилище, или в ад. Но, с другой стороны, философски я излагал и защищал учение о том, что, так как душа может (не может?) существовать без тела и может существовать в теле, она может быть и в одном теле, и в другом и переходит из одного тела в другое. Это если и не истинно, то по крайней мере вероятно и согласно с мнением Пифагора».

---

* Соломон и Пифагор

— Что есть?
— То, что было.
— Что было?
— То, что есть.
— Ничто не ново под солнцем.

Иордан Бруно Ноланец. Виттенберг, 8 марта 1588 (*лат.*).

Джордано (как и сам он заявлял в своих сочинениях) не теолог и ограничивался лишь философским учением о Боге. Но не надо быть богословом, чтобы понять, что изложенные им перед инквизицией положения не согласуются с католической догмой в точном ее истолковании. Да и сам Бруно прекрасно это знает. Подобная философская исповедь могла лишь ухудшить участь обвиняемого. И тем не менее Бруно высказал ее в длинной и одушевленной речи, высказал столь же откровенно, как и свои сомнения. Очевидно, ему был ясен какой-то примиряющий противоречия исход. Он думал сам и предполагал, будто инквизиторы думают, что истинное в философии может быть ложным в религии, и наоборот, т. е. стоял на почве распространенного в XVI веке аверроистского учения о двойной истине, забывая или не желая знать об осуждении его церковью. — Он согласен — в его произведениях много мест, противоречащих католической вере, и много не вполне правоверного высказано им и высказывается даже здесь, перед лицом судей, устно. «Однако я никогда не говорил и не писал этого ex professo или так, чтобы прямо нападать на католическую веру, но всегда — ссылаясь на философские основания или приводя мнение еретиков». Он писал и говорил «не в качестве теолога и христианина». «Содержание моих книг, говоря в общем, чисто философское... В них я всегда размышлял философски и на основе света естественного разума, не обращая внимания на то, что в соответствии с верою надо признавать. И я уверен, в них не найти ничего, дающего основание предполагать, будто я больше нападал на религию, чем превозносил философию, хотя бы и развивал некоторые основанные на свете разума неблагочестивые взгляды». Впрочем, возможно, что кое-где он «высказывался и думал слишком по-философски, немного неблагочестиво и не в достаточной мере как добрый христианин».

Не совсем легко понять существо учения о двойной истине. Разумеется, мы сразу усматриваем его практическое значение, видя в нем важную гарантию свободы философской мысли и основу не стесняемого религиозной догмой научного творчества. Подобное усмотрение очень естественно и... плоско; совсем не в этом дело. И мы немедленно же расплачиваемся за нашу мнимую «проницательность», начиная оценивать теорию двойной истины как лицемерную, как дипломатическую уловку или (в лучшем — конечно, для нашего умственного достоинства — случае) трусливое закрывание глаз перед очевидностью. А между тем такие предположения особенно непростительны именно

для нас, людей XIX века, живущих двойной истиной. Действительно, чем, как не этой охаянной всяким «мыслящим реалистом» теорией, являются все попытки разграничить религию и науку? Лицемерно утверждают, будто религия и наука столкнуться друг с другом не могут, так как области той и другой не соприкаются. А как же быть с повествованием Моисея или даже с воскрешением тел? Неужели выручат аллегорические толкования и «удостоверенные традицией» учения оккультистов об астральном теле? А если современные богоискатели вслед за Шлейермахером повлекут за собой религию в область безумного и беспредельного чувства, если они сумеют там удержаться от всякого познания, к ним придет бездушная наука о душе и начнет самым настоящим «естественнонаучным» методом находить ощущения, эмоции, элементы и синтезы. Плохо придется тогда и «ценностям», если только не согласиться, что с научной (психологической) точки зрения ценности — нуль, а с какой-то другой, хотя бы «прагматической», — объективная истина. Очень бы мне хотелось познакомиться с религией без догм или с догмами в виде требований нравственного порядка или посмотреть на догматику, которая бы не содержала в себе утверждений о мире, человеке, душе и т. д. Не менее поучительной бы явилась и наука без религиозных понятий и положений. По крайней мере, трудно признать научными идеями апофатическую догматику Спенсера, его «unthinkable»,* или метафорическую догматику Августа Конта вместе с его «Великим Существом». Постоянные столкновения и взаимное переплетение религии и науки совершенно неизбежны, лежат в природе их обеих. Несомненно, в Новое время самая глубокомысленная попытка установить их взаимоотношение принадлежит Канту. Но как раз эта попытка и является по существу не чем иным, как обоснованием, а вернее — только простым повторением теории двойной истины.

— Quid est quod est?
— Ipsum quod fuit.
⟨...⟩
— Nihil sub sole novum.

Нельзя сразу и отвергать и признавать свободу воли. И все же один и тот же философ и признает ее «практически» — иначе бы он не жил, а значит, и не мыслил, — и отвергает «теоретиче-

* Немыслимое (*англ.*).

ски» — иначе бы он не мыслил, а значит, и не жил. Глубина Канта не в том, что он признал равноправность двух истин: это делали и аверроисты, а в том, что он уловил двупланность бытия, вскрыл в нем два слоя: рациональный и иррациональный, хотя сам своему открытию не поверил. Джордано Бруно и средневековые схоластики ближе к Канту, в некотором смысле признавашему двойную истину, чем к Декарту, удовольствовавшемуся ее практикой. Но в Средневековье же мы найдем мыслителей, пошедших далее и наметивших примирение реальных и равноценных противоречий в их постигаемом умом совпадении. До этого, а следовательно, и до действительного оправдания обоих ликов Истины Кант не дошел.

Практика двойной истины и провозглашение ее теории объясняются вовсе не историческими условиями, не деспотией религиозной веры — деспотия «научной веры» не легче! — не потребностями свободной мысли, еще менее — лукавою увертливостью аверроистов. Теория двойной истины в последнем счете коренится в неизбывной потребности человеческого познания, для которого необходимы и путь разлагающего, отрицающего и ограничивающего разума (рассудка), и путь «умствующей» веры или целостной религиозной интуиции. Но как возможно постичь существо теории, как и чем ее обосновать? — Прежде всего необходимо познать ограниченность, относительность нашего разума, или рассудка, не могущего стать выше управляющих им законов, а вместе с тем — одно с другим неразрывно связано — отдать себе ясный отчет в непостижимости абсолютной Реальности и условности всяких высказываний о ней. Это дает в о з м о ж н о с т ь хоть некоторой интуиции Истины как совпадения противоположностей, заключающейся в каждом утверждении, но не выражаемой вполне ни одним. Далее, столь же необходимо не утратить сознания реальности познаваемого во всех его аспектах, внутренней оправданности всякого утверждения, чего не было у Канта, но что было у Николая Кузанского и у Бруно. А это второе условие требует признания и неизбежно вытекающего из него, хотя не всегда опознаваемого вывода. Именно, надо, принимая оправданность всякого утверждения, познать в едином бытии некоторый разрыв, сущностное различие абсолютного и относительного, или идею творения из ничего. Иначе относительное бытие не может быть познано как реальное и в конце концов окажется иллюзией, что лишит самое проблему совпадения противоположностей всякой остроты. Но как раз последнего условия мы у Бруно и не находим. Естествен-

но, что опознать свою интуицию без него он не может, как не может сделать большинство теоретиков двойной истины. И Бруно и всем им приходится жить и мыслить с помощью смутной интуиции, а потому беспомощно колебаться между философией и религией. Отказаться от двойной истины они не в силах: такой отказ обесцветил бы и обесплодил бы всю их систему. Но столь же они бессильны понять, на чем покоится защищаемая ими теория. И если инквизиторы не способны оценить мысль Бруно, он также не способен оценить их мысль, а в ней глубокую идею схоластики — «философия — служанка богословия». Со школьной скамьи привыкли мы считать эту идею нелепым символом чудовищного мракобесия. Но если выразить ее иными словами, она окажется нашею. Ведь схоластика хотела сказать лишь одно: Истина едина — а разве Вы, читатель, думаете, что истин много? — и без нее нет ничего истинного. Если же Истина абсолютна, то и учение о ней, или богословие, должно лежать в основе всякого знания. Но что это за учение? — Оно заключается в постижении Всеединства со стороны его познаваемости, т. е. в постижении единой Истины, которая в ограниченности рационального познания предстает нам как истина двойная.

В четверг, 30 июля 1592 г., Бруно в последний раз предстал перед венецианской инквизицией. Ему предложили «лучше» рассказать правду. — «Я думал об этом и уверяю вас: мне не припомнить ничего, что бы я мог прибавить к прежним моим показаниям. Я думаю, что рассказал все в моих протоколах в порядке мест, где я находился, и всех поступков, которые там совершал за время моей апостазии». Он снова указал на свое твердое намерение вернуться в церковь, еще раз подтвердив это ссылкою на ряд фактов.

«Вопрос: Вы говорите, что если допросить патрициев, не найти ни одного, которому бы вы излагали еретические догмы, но что вы говорили с ними только о философских предметах. Однако показаниями некоторых твердо установлено, что вы делали противоположное и распространяли ложные учения.

Ответ: Это мог утверждать один только синьор Цуан Мочениго, сын Антонио. Никогда я не поверю, будто можно найти еще хоть одного, который скажет, что я защищал ложные учения или еретические догмы. И я не знаю никого, кто бы мог показать что-либо против меня в делах святой веры...

Вопрос: Вы должны как следует подумать о своем положении. Вы столько лет были апостатом, подпали под церковные осуждения и жили в еретических землях. Поэтому очень воз-

можно, что вы погрешили еще в некоторых пунктах кроме тех, в которых уже сознались в протоколах. Постарайтесь же достойным образом очистить вашу совесть.

Ответ: Возможно, что в течение столь долгого времени я отклонялся от Святой Церкви еще в некоторых пунктах кроме тех, в которых сознался, и повинен еще иным осуждениям. Однако, хотя я со всею старательностью и много думал об этом, я не могу больше ничего припомнить. Со всею искренностью исповедал я здесь и признал свои заблуждения. И в ваших руках, высокородные синьоры, наложить на меня любое наказание, какое нужно для блага моей души и для покаяния моего в худых делах. Я же не могу рассказать больше того, что случилось, и не могу лучше выразить искреннее желание моей души. — После этого он падает на колени и говорит: — Смиренно прошу я Господа Бога и вас, высокородные синьоры, о прощении всех моих грехов; и готов я исполнить все, что вы разумно решите и что признаете нужным для спасения моей души. — И после этого стал он молить: — Лучше наложите на меня наказание, которое бы тяжестью своей превышало обычные, чем такое, которое публично меня опозорит и, может быть, принесет бесчестье святому орденскому одеянию, которое я носил. И если милосердие Господа и ваше оставит мне жизнь, обещаю я настоящее улучшение моей жизни. Оно заставит забыть о соблазне, которому подавал я повод до сих пор, и послужит каждому полезным примером.

После того как Святой Трибунал велел ему встать и после того, как повеление это было повторено несколько раз:

Вопрос: Хотите сказать еще что-нибудь?

Ответ: Я не знаю ничего, что бы мог рассказать еще.

После этого, с разрешения Святого Трибунала, велел я снова увести его в темницу, animo и т. д. Прочитано и утверждено».

9. Венецианская инквизиция, очевидно, переслала копии своих протоколов и предполагаемого, неизвестного нам приговора (если только таковой был) на утверждение в Рим. Оттуда 17 сентября 1592 г. она получила предписание стоявшего во главе римской инквизиции кардинала Сан-Северино переслать Бруно в его распоряжение. Но выполнить требование великого инквизитора удалось не сразу. Венеция ревниво охраняла свою независимость, воздерживаясь от создания каких бы то ни было прецедентов в пользу папы и во вред себе. Возможно, кроме того, что в судьбе Бруно принимали участие влиятельные лица,

частью знавшие его, частью близкие кружку Андреа Морозини. Не исключена вероятность предположения, что на стороне Бруно был и сам Паоло Сарпи; по крайней мере, вопрос был решен только после его отъезда из Венеции.

Представители инквизиции — викарий венецианского патриарха, отец инквизитор и один из назначаемых республикою в трибунал savi dell'eresia* — явились в коллегию прегадов и предъявили требование о выдаче Бруно, «ересиарха», автора различных «книг, в которых он хвалил даже королеву Елизавету Английскую и других еретических государей», писавшего и о самой религии «неподобающее, хотя он и выражался философски», наконец, беглого монаха, уже в Неаполе заподозренного в ереси. Выдачи преступника требует из Рима великий инквизитор, и представляется желательным возможно ускорить дело. Дож отвечал, что подвергнет вопрос обсуждению и о решении своем известит. Но инквизитор не получил ответа ни в тот же день, 28 сентября, ни в следующий. Только 3 октября была направлена сенатом бумага венецианскому послу в Риме. Сенат высказывал опасение, что выдача Бруно, арестованного и судимого в Венеции, может создать плохой прецедент, уронить достоинство республики и оказаться весьма опасною в будущем для ее подданных. 22 декабря в сенате появился сам нунций Его Святейшества и возобновил требование Рима. Он перечислил проступки Бруно, причем оказалось, что обвиняемый не только «написал и напечатал еретические книги», но что некоторые из них показаны как напечатанные в Венеции, хотя на самом деле печатались в еретических городах. Нунций мог перепутать действительные факты: Ноланец или, вернее, лондонский издатель его для лучшего распространения проставил на некоторых сочинениях местом издания Париж, на что указал инквизиции сам Бруно. Далее нунций настаивал на прежних обвинениях: Бруно — «апостат», беглый монах, привлекаемый к ответственности в Неаполе. Представитель папы, не утверждая прямо, что Бруно принял еретическую веру, подчеркивал общение его с еретиком и предпочитал называть его «ересиархом» или князем еретиков, к тому же заблуждающимся не в каких-либо второстепенных пунктах, а в учениях о воплощении Спасителя и Святой Троице. Все это, по словам нунция, вполне доказано, почему во имя справедливости папа и настаивает на выдаче преступника.

---

* Знаток ересей (*итал.*).

Прокуратор Донато возразил указанием на самостоятельность венецианского трибунала, действующего именем того же папы и в числе членов своих имевшего по данному процессу самого нунция. Случаев перенесения дела в Рим, насколько помнит прокуратор, еще не бывало. — Но Бруно — неаполитанец, а не подданный республики; против него возбуждены процессы в Неаполе и Риме, отвечал нунций. К тому же обвиняемый — монах и в качестве такового (не говоря уже о том, что он ересиарх) подчинен папе. Вопрос идет не о каком-нибудь второстепенном случае, а о деле чрезвычайной важности, в чрезвычайных же делах можно указать дюжины две случаев, когда преступники выдавались... Сенат обещал обсудить вопрос, заверив нунция в своем желании сделать все возможное для Его Святейшества.

Для венецианского сената вопрос о Бруно носил чисто политический характер. Республика менее всего считалась с жизнью и судьбою какого-то, хотя бы и знаменитого, узника. Важно было не уронить своего достоинства, не создать нежелательного прецедента, а в то же время сохранить добрые отношения с папой. Настойчивые указания нунция на неаполитанское происхождение и монашество Бруно, равно и на возбужденные против него процессы в Риме и Неаполе, уже давали некоторый выход. Можно было юридически конструировать дело. Запросили прокуратора Федериго Контарини. Тот представил свой ответ в духе намечавшегося уже решения. — Против Бруно выставлены тяжелые обвинения. Это — несомненный еретик, «хотя, с другой стороны, один из выдающихся и самых редких гениев, какие только существуют, и обладает он совершенно исключительным образованием и универсальными знаниями». Следует в данном вопросе принять во внимание, во-первых, что дело началось в Неаполе и Риме, почему обвиняемый подлежит римскому форуму больше, чем венецианскому, во-вторых, что преступления его чрезвычайно тяжки, в-третьих, что он чужеземец, а не подданный республики. Поэтому нет препятствий исполнить желание Его Святейшества, тем более что другие подобные случаи уже решались в удовлетворительном смысле. Вместе с тем прокуратор считает нужным сообщить, что обвиняемому предложено привести свои соображения по вопросу о его выдаче. «Он отвечал, что намерен представить записку, в которой, как ни хотел бы он добром освободиться от этого, выскажет, что готов подчиниться правосудию Рима. Однако, — прибавляет подозрительный прокуратор, — надо предполагать, что это сказано им, мо-

жет быть, для того, чтобы затянуть решение и добиться отсрочки выдачи, которой он боится».

Но сенату было безразлично, каковы намерения Бруно: доводы прокуратора казались более реальными. Признав дело Бруно исключительно важным и его самого как беглеца из тюремного заключения в Неаполе и Риме (что было уже расширительным толкованием даже слов нунция) подсудным римской инквизиции, сенат 7 января 1593 г. постановил выдать обвиняемого «из любезности к понтифику» и «в знак постоянной готовности нашей республики быть приятною» папе. О решении были уведомлены и нунций, занявшийся переправкою Бруно в Рим, и венецианский посол в Риме, передавший постановление республики как свидетельство ее «почтительного и сыновнего послушания Его Святейшеству». Папа был доволен. Он очень «вежливо и обязательно» выразил свое желание находиться всегда с республикой в добром согласии, а «сверх того он не хочет, чтобы другие, которые не могут доброжелательно смотреть на то, как он ценит преданность, выказываемую ему, подкладывали ей раскусывать крепкие орехи».

Скитания Бруно закончились: 27 февраля 1593 г. за ним закрылись двери римской темницы, и жизнь пронеслась мимо.

10. Почти семь лет томился Бруно в Риме, и за все это время до нас не доходит о нем ни одной вести. Мы не знаем ни того, что он передумал и пережил, ни даже того, чем объясняется такая настойчивость Рима в требовании его выдачи у Венеции и непонятная медлительность инквизиции. Историк превращается в жадного собирателя отрывочных слухов и догадок.

Великим инквизитором был сначала Санторио, кардинал Сан-Северино, начавший свою деятельность в Неаполе суровыми гонениями против еретиков и гуманистов. Может быть, он помнил или вспомнил имя беглого монаха. Апологет Варфоломеевской ночи, «quel celebre giorno lietissimo a cattolici»,* покровитель Лиги и близкий друг Оливареса, организовавший союз Испании с Римом против Генриха IV, он в 1582 г. надеялся стать папою и уже избрал себе не соответствующее его характеру имя Климента, но то же имя принял другой, более счастливый кандидат — Альдобрандини. Если от Сан-Северино Бруно не мог ждать ни снисхождения, ни понимания, личность Климента VIII, казалось, обещала милость. Искусный политик, Климент пред-

* Дня великого и радостного для всех католиков (*итал.*).

почитал бороться с ересью дипломатией, ценя и привлекая к себе даже не совсем безупречных с точки зрения католической ортодоксии ученых. Обвинения в атеизме не помешали Чезальпино приблизиться к папе, пригласившему в Рим и Патрици. Не помешай тому кардинал Беллармин, пожалуй, в римской Сапиенца* утвердился бы платонизм и мечты Патрици о торжестве его новой философии приблизились бы к осуществлению. Протестанты свободно жили в Риме, и папский духовник кардинал Бароний успокаивал боязливых. Правда, Климент не выносил Елизаветы, «этой старой бабы, которую должны бы были презирать даже те, кому она отдавалась». Но едва ли этой ненависти достаточно для того, чтобы ненавидеть и Бруно. Правда, папа не любил иезуитов — «на все дерзают, на все дерзают!» — и только его своевременная смерть избавила орден от серьезных неприятностей. Но это не помешало Клименту приблизить к себе Беллармина.

Рассчитывая на прощение папы, Бруно руководился некоторыми вероподобными предположениями: план с посвящением ему труда «О семи свободных искусствах» был химеричен, но не безнадежен. И несчастие Ноланца в том, что он не успел выполнить свое намерение и попал в Рим пленником инквизиции. Его дело и судьба определились такими условиями, устранить которые не мог и папа, даже если бы он того захотел. Всякий понтифик должен был требовать выдачи ересиарха и беглого монаха, а ревность Сан-Северино не позволяла замять дело. Когда же процесс начался, обвиняемому не оставалось иного исхода, как отречение, смерть или вечная тюрьма, в особенности же такому известному обвиняемому, каким был Бруно. Можно было сгноить его в темнице — длительность заключения первоначально обещала подобный исход, — но выход на волю был связан с необходимостью торжественного раскаяния, явного всему миру. Однако выход нашелся — дорога на костер. Объяснения этого следует искать в последних годах понтификата Климента. Папа хворал и слабел. Зато росло влияние доминиканца Сан-Северино — недаром папа в 1598 г. собирался канонизировать Савонаролу — и его преемника на посту великого инквизитора кардинала Мадруччио; а рядом с Сан-Северино руководителем папской политики стал иезуит кардинал Беллармин. Последний взял в свое ведение все вопросы, связанные с научной и философской

* Римский университет, основанный в 1303 г., один из первых университетов Европы.

жизнью. Он остановил папу в его готовности пойти навстречу Патрици и принудил Патрици заявить об отказе от своих взглядов; он добился занесения в индекс трудов Телезио и даже — несмотря на приверженность свою к перипатетизму — некоторых сочинений самого Аристотеля. Возведенный в 1598 г. в сан кардинала, Беллармин принял деятельное участие в делах инквизиции. Это не сулило ничего хорошего для Бруно. Кардинал был непримиримым врагом Коперника — потом и Галилея. — В 1595 г. по настоянию Испании имя Раймунда Луллия было исключено Климентом VIII из индекса, но мы знаем, как относился к Луллию Беллармин. В 1620 г. он представил инквизиции свое заключение о трудах автора «великого искусства», требуя запрета для них вплоть до исправления, но прибавив, что оно невозможно.

Итак, в 1598—1599 гг. положение Бруно не только не улучшилось — улучшиться оно не могло, — а ухудшилось. Надежды на свободу иначе, как путем отречения, не осталось. Но почему же ему стал угрожать костер?

«Мужественно боролся я, — пишет Бруно в одной из своих поэм, — думая, что победа достижима. Но телу было отказано в силе, присущей духу, и злой рок вместе с природой подавляли мои стремления... Вижу: победа — дело судьбы. Но было во мне могущее быть при этом и в чем не откажут мне будущие века... „Страх смерти был ему чужд, — скажут потомки, — он обладал мужеством большим, чем все, и выше всех наслаждений ставил в жизни борьбу за истину“. Силы мои направлены были на то, чтобы заслужить признание будущего». Нет, он смерти не боялся — «mortem minime exhorrescimus ipsam»,* — предпочитая «вдохновенную гибель жизни без боя»; не боялся он и мук, устрашая своим гордым спокойствием — «unde fortunam licet et contemnere mortem!».** И не боязнью или желанием спасти жизнь объясняется его поведение на суде в Венеции. — Он искренно хотел примириться с церковью, убежденный, что его еретическая философия не противоречит его католической вере. Он мечтал о нравственном обновлении, раскрывая перед инквизиторами и жизнь свою, и затаенные сомнения. Он «почти обрел» уже душевный покой, и, может быть, пронесшаяся над его душой мука допросов и унижений была последнею взволновав-

* Самой смерти боимся меньше всего (*лат.*).

** К смерти, уготованной судьбой, должно относиться равнодушно (*лат.*).

шею ее бурей. Конечно, он предпочел бы получить опять свободу; но «он был готов» отдаться в руки римской инквизиции, веря в свою правду и в правду церкви. Никогда не мог он лукавить с самим собою. Не мог он лицемерно отречься, малодушно бежать от последней борьбы, забыв свою непобедимость, свою философию и радость furore eroico.

Сан-Северино и Беллармин не понимали Бруно. В заботах о его душе они стремились вырвать ее из мрака заблуждений: такова цель святого судилища, больше думающего о душе, чем о теле. К тому же они хотели добиться блестящей победы для церкви, может быть, торжественно отпраздновать ее вместе с юбилеем 1600 г. Желали ли они физической гибели нового «ересиарха»? Не думаю — его гибель готовила судьба. Действительно, для церкви нужно возвращение в ее лоно заблудшей овцы, а для этой высокой цели допустимы суровые средства. Бруно предлагают покаяться. Почему же он упорствует? — Конечно, его обуяла гордыня, корень всех пороков; и пока не побеждена эта гордыня, нельзя спасти его самого и порадовать церковь. Но как вырвать из души упорствующего злое начало? — Он, не поддающийся уговорам и милости, может быть, отступит пред страхом. В объяснениях и длинных записках он все старается доказать свое ложное убеждение в том, что имеет право еретически философствовать, оставаясь католиком. Он не сдается на увещания. Но раз дело о нем начато вновь, он должен отречься: церковь уступить не может. Тюрьма его не пугает — устрашит смерть, заставит отречься от гордыни и ереси страшная мука костра. Он не боится угроз. Но угроза, раз высказанная, должна быть приведена в исполнение. Этого требует честь церкви. Вот приговор произнесен, а Бруно все непреклонен. Дана отсрочка — он не изменил своему упорству. Может быть, он уступит еще, может быть, согласится смягчить свою участь и не станет вынуждать инквизицию на выполнение угрозы и сожжение его живым? Бруно не колеблется... Неизбежное должно совершиться.

Не стану настаивать на том, что подобные мысли отчетливо руководили поведением папы, Беллармина и Сан-Северино, особенно последнего. Но в приведенных рассуждениях больше отражается подлинная сущность дела Джордано Бруно, чем в поверхностных волнениях ненависти и эмпирических мыслях отдельных лиц. И если история станет нам противоречить, тем хуже для истории. Впрочем, может быть, молчаливая Клио с нами и согласится.

В 1599 г., 14 января, из книг Бруно и протоколов процессов «было извлечено восемь еретических положений и их прочли отцам, комиссару и Беллармину. Постановлено: прочесть обвиняемому извлеченные положения, дабы убедить его отречься от них как от еретических». Попытка не привела к желанным последствиям. Может быть, она была повторена, и не раз. Почти через месяц, 4 февраля, в присутствии самого папы, членов инквизиции и «советников» дело Бруно еще раз было внимательно и детально обсуждено. Каждый из присутствующих подал свое мнение и устно и письменно. Наконец «святой отец постановил, чтобы отцы теологи, т. е. отец комиссар и Беллармин, прочли и разъяснили ему эти положения как такие, которые не только еретичны, но и осуждены как таковые древнейшими отцами церкви, церковью и святым Престолом. И если он признает их таковыми, хорошо; если нет, то предоставить ему срок в сорок дней».

Сорок дней протекли, за ними и другие, вновь назначенные сроки, но Бруно не отрекался. Через семь с половиной месяцев, 21 октября, еще раз пришлось запротоколировать: «Посетили Бруно Джордано, сына Джованни Бруно из Нолы, священника доминиканского ордена, магистра святой теологии. Он заявил, что ни в чем не раскаивается и ни в чем не хочет раскаяться, и нет ничего, чтобы он мог взять обратно; и нет у него никакого основания к отречению, и он не знает ничего, от чего бы он мог отречься и в чем мог бы принести покаяние. Пришлось еще раз поручить одному из отцов показать ему его ослепление и лживость его учения». Ровно через месяц Бруно вызвали на допрос, снова сняли с него показания, привели возражения и опять поручили убеждать его генералу ордена доминиканцев Ипполиту и его викарию брату Павлу. Они должны были заставить его отречься, обещать улучшение и приготовиться к торжественному отречению. «И должны они были обещать ему ту милость, что получит он свободу».

20 января 1600 г. в присутствии самого папы состоялось последнее заседание. Бруно представил записку. Ее раскрыли, но читать, видимо знакомые с предшествующими его записками, не стали. Генерал ордена доминиканцев доложил о безуспешности своей миссии: обвиняемый «не согласился отречься, заявив, что никогда еретических положений не выставлял, но что они плохо извлечены Св. Судилищем (quod consentire noluit, asserens se nunquam haereticas propositiones protulisse, sed male exceptas fuisse a ministris S. Officii). Выслушав мнение Конгрегации, Свя-

той Отец постановил сделать теперь в этом деле последний шаг и, соблюдая все формальности, произнести приговор и передать брата Джордано светской власти».

Через неделю, 8 февраля, приговор был оглашен. После обряда расстрижения, подробности которого сообщит нам очевидец, Бруно перевели из тюрьмы инквизиции в Torre di Nona.* Однако с приведением приговора в исполнение почему-то медлили.

В римской газете «Avisi di Roma» от 12 февраля 1600 г. читаем: «Сегодня мы надеялись посмотреть на торжественную казнь, но, неизвестно почему, она отложена. Дело касается одного доминиканца из Нолы, весьма упорного еретика, которого прошлую среду осудили в палаццо кардинала Мадруччио как представителя разных чудовищных взглядов. Он стоит за них с крайним упорством и, по слухам, еще и теперь богословы ежедневно стараются его обратить. Этот брат два года пробыл в Женеве, потом перебрался в Тулузу, где читал лекции, оттуда в Лион и Англию, где, впрочем, взгляды его не понравились. Затем направился он в Нюрнберг; когда же прибыл в Италию, то был захвачен. Говорят, что в Германии он несколько раз диспутировал с кардиналом Беллармином. Одним словом, если ему не поможет Господь Бог, он, закоснелый еретик, умрет и будет сожжен живым». В Риме поговаривали — это через неделю сообщила та же газета, — будто особенно еретически учил Бруно о Святой Деве и будто он говорил, что «умирает, как мученик, охотно, и что душа его из пламени возлетит в рай».

Казнь Бруно обещала быть блестящей. В 1600 г. папа Климент справлял юбилей, привлекший в Рим множество иностранцев, падких до индульгенций и зрелищ. Среди них находился и некий Каспар Шоппе, или, как он писал свое имя по-латыни, Sciоppius, немец, обращенный — по его словам — «Анналами» кардинала Барония из лютеранства в католичество и успешно делавший себе карьеру. Благодаря покровительству папы, Барония и Мадруччио Шоппе был уже рыцарем Св. Петра и даже апостолическим графом Клаpавалле. Человек образованный и хороший стилист, хотя и с несколько прыгающей ритмикой речи, он не оставлял пера и среди юбилейных торжеств. Шоппе усердно работал над «Элементами стоической философии», сочетая этот труд с составлением изысканно-порнографического

* Папская тюрьма в Риме, район Понте.

комментария к «Приапеям».* Находил он время и для того, чтобы проявлять самую пламенную веру в индульгенции и во все, связанное с религией и культом, одновременно, как истый рыцарь Св. Петра, теоретически защищая католичество целым потоком брошюр. Из письма апостолического графа к его бывшему учителю проф. Риттерсхузену (Rittershusius) мы узнаем о последних минутах Бруно.

«Конраду Риттерсхузию своему Г. Сциопий привет.

Письмо, посланное мною в ответ на недавнее твое, настойчивое, не сомневаюсь, тебе уже передано; и, уверен, достаточно очищен я им пред тобою относительно моего пресловутого ответа. Писать же тебе ныне побуждает меня сам сегодняшний день, когда всенародно на поле Флоры** пред театром Помпея за ересь сожжен живым и зрящим Иордан Бруно. Полагаю, что и это относится к последней части напечатанного моего письма, в котором рассуждал я о каре еретикам. Находись ты сегодня в Риме, от большинства, от всех италийцев услышал бы ты, что сожжен лютеранин, и немало укрепился бы в мнении своем о жестокости нашей.

Прежде всего должен ты знать, мой Риттерсхузий, что италийцы наши не проводят черты между еретиками и их различать не умеют, но все, что еретично, считают они лютеранским. Да сохранит им Бог, молю, это простодушие, чтобы не знали они никогда, чем отличается от ереси ересь. Боюсь, что иначе наука различения дорого им станет. Для того же, чтобы знал ты от меня истину, скажу тебе и засвидетельствую своим словом: ни один лютеранин или кальвинист — разве отпавший в ересь или общий соблазн произведший — ни малейшей опасности здесь не подвержен, еще меньше — опасности смертной казни. Такова уж воля Святейшего Господа Бога, чтобы всем лютеранам доступ в Рим был свободен, чтобы кардиналы и прелаты курии нашей являли им всякое благоволение и любезность. Если бы ты здесь был, знаю, осудил бы ты ходячие лживые слухи. Жил тут прошлый месяц один саксонский дворянин, проведший год в доме Безы. Знаком он был многим католикам, даже самому папскому духовнику кардиналу Баронию, который любезнейше его принял, о религии с ним не говорил совершенно, лишь мимохо-

* Corpus Priapeorum, собрание шутливых непристойных эпиграмм, созданное неизвестным древнеримским поэтом после 100 г. н. э.

** Так Шоппе переводит и латинизирует Campo dei Fiori — *Примеч. Л. П. Карсавина.*

дом посоветовал исследовать истину. Относительно же опасности велел ему, ручаясь словом, быть спокойным, только не давать повода к общему соблазну. Остался бы он с нами и дольше, не напугай его разнесшиеся слухи о каких-то англичанах, привезенных во дворец инквизиции, и за себя он не устрашись. Но англичане те не были, как говорят все в Италии, лютеранами, а — пуританами, заподозренными в обычном у англичан святотатственном бичевании остии.

Равно, может быть, и сам я поверил бы народной молве о том, что Бруно этот сожжен за лютеранство, если бы не присутствовал на заседании инквизиции, когда ему выносили приговор, и таким путем не знал, чтó за ересь он исповедал. Был же Бруно этот по происхождению ноланец из Неаполитанского королевства, по ордену доминиканец. Начав — тому уже восемнадцать лет — сомневаться в противоречащем, как учит Хризостом, разуму пресуществлении, даже прямо его отрицать, подвергши тотчас же сомнению и девство Марии, которую тот же Хризостом именует херувимов и серафимов чистейшею, уехал он в Женеву. Пробыв там два года, наконец, во всем не одобряя кальвинизма, извергнут оттуда в Лион. Из Лиона прибыл в Тулузу, из нея в Париж, где стал экстраординарным профессором, так как видел, что ординарные обязаны бывать на святой мессе. Потом, приехав в Лондон, издал он там книжечку „О торжествующем звере", т. е. о папе,* которого ваши — ради чести — обычно именуют зверем. Отсюда уехал он в Виттенберг и там был профессором два, если не ошибаюсь, года. Увлеченный далее в Прагу, издал он книгу „О безмерном и бесконечном", также еще „О бесчисленном" (если точно вспоминаю я заглавия — книги были у меня в руках в Праге) и еще „О тенях и идеях". В них учит он ужасным, совершенно нелепейшим вещам; например: миры бесконечны, душа странствует из тела в тело и даже из одного мира в другой; одна душа может образовать два тела; магия хороша и дозволена; Дух Святой не что иное, как душа мира, и это разумел Моисей, говоря, что Дух согревал воды; мир существует вечно; Моисей совершал чудеса с помощью магии, в коей больше преуспел, чем прочие египтяне; он выдумал свои законы; Святое Писание — вздор; дьявол будет спасен; только евреи ведут свое начало от Адама и Евы, прочие же от тех дво-

---

* Шоппе ошибается в объяснении содержания и заглавия «Spaccio dela Bestia trionfante»; диалог Бруно никакого отношения к папе не имеет. — *Примеч. Л. П. Карсавина.*

их, кого Бог создал накануне; Христос не Бог, но был он выдающимся магом, обольщал людей, за что по заслугам повешен (по-италийски impiccato), а не распят; пророки и апостолы были людьми, магами и много их повешено. Одним словом, конца не будет, если перечислять все то чудовищное, что утверждал он и в книгах и устно. Чтобы сказать кратко — все, что ни утверждалось когда-либо философами, языческими или нашими, древними и новейшими еретиками, он выдвинул. Из Праги прибыл он в Брауншвейг и Гельмштедт, где, говорят, был профессором некоторое время. Оттуда приехал издавать книгу во Франкфурт, наконец — в Венеции попал в руки инквизиции. Пробыв там довольно долго, привезен в Рим и, много раз допрошенный Святым Учреждением, именуемым инквизицией, уличенный лучшими теологами, то выпрашивал сорок дней на размышление, то обещал отречься, то снова защищал свои глупости, то испрашивал еще сорок дней. В конце концов, он только издевался над понтификом и инквизицией. Итак, пробыв здесь почти два года, приведен он был 9 февраля во дворец великого инквизитора в присутствии святейших кардиналов Св. Учреждения инквизиции (которые предстоят другим преклонностью лет, опытностью и знанием теологии и права), теологов, призванных на совещание, и светского магистрата, губернатора города. Там, склонив колени, выслушал он приговор свой. Приговор же был таков: изложены жизнь его, занятия и догматы и то, какое тщание братски приложила инквизиция, чтобы его обратить, какое явил он упорство и нечестие. Затем его низложили и, сейчас же отлучив, передали для наказания светскому магистрату, прося, чтобы покарал он его милостивейше и без пролития крови. Когда свершили это, он с угрозою ответил только одно: „С большим, может быть, страхом произносите вы мне приговор, чем я его принимаю“. Так, отведенный ликторами губернатора в тюрьму, оставлен он там: не захочет ли теперь отречься от заблуждений своих? Но нет! Итак, сегодня отведен он на костер, или огнище. Когда ему, уже умереть готовому, показали образ распятого Спасителя, с лицом свирепым презрев Его, он отверг. Так, сожженный, жалко погиб он, отправившись, думаю я, в другие измышленные им миры рассказать, что делают римляне с людьми богохульными и нечестивыми. Вот как, мой Риттерсхузий, всегда поступаем мы здесь с людьми, а вернее — чудовищами этого рода. Хотелось бы знать мне, одобряешь ли ты такой образ действий или же хочешь всякому позволить и верить и проповедовать все, что захочет. Думаю, что не можешь ты этого одобрить.

Но, пожалуй, сочтешь ты нужным прибавить: лютеране не учат и не верят подобному, а потому иначе следует поступать с ними. Хорошо, соглашаемся с тобой и не сжигаем ни одного лютеранина. Но о самом вашем Лютере, наверно, будем мы другого мнения. Что скажешь ты, когда я стану утверждать и докажу тебе, что Лютер учил, правда, не тем же, что и Бруно, но даже более нелепым и ужаснейшим положениям, догматам, мыслям, не говорю уже — в „Застольных речах", а в изданных им при жизни книгах. Спрашивай, молю, если еще недостаточно узнал ты того, кто открыл погребенную столько веков истину, и я укажу тебе места, в которых ты найдешь весь сок этого пятого евангелия, хотя вы и можете получить у себя анатомию Лютера от Пистория. Если же и Лютер — Бруно, что, по-твоему, надо с ним сделать? — Конечно, „богу хромому предать и дровам роковым на сожженье". А что, далее, сделать с теми, кто считает его евангелистом, пророком, третьим Ильей? Об этом лучше я предоставлю подумать тебе. Только — в заключение — поверь мне: римляне поступают с еретиками не с той суровостью, как думают о них, и с какою, может быть, надлежит поступать с погибающими сознательно, по доброй воле.

Рим. 17 февраля 1600 г.».

II. СХОЛАСТИКА, НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ И БРУНО

11. Средневековая философия, которая, по меткому выражению ее историка, «пала по недостатку людей, а не идей» и теперь на наших глазах возрождается не только в католическом неотомизме, но и в некоторых новейших философских учениях, представляет собой одну из самых глубоких и величавых попыток синтезирующей мысли. Так называемые схоластики стремились дать стройную систему единого знания, охватывающего все доступное человеческому чувству и человеческому уму и построенного на абсолютной истине, почему философия для лучших из них и была служанкою богословия. Схоластика органически связана с платонизмом, точнее — с новоплатонизмом, языком и терминами которого выражены основные христианские догмы, досказывающие почуянное, но не высказанное эллинской и эллинизирующей мыслью. Будем, по совету Бруно, смотреть своими глазами. — Аристотель провозглашен Средневековьем князем философии. Это, конечно, не миф, но — некоторое недоразумение. Прежде всего неправильно обычное доныне резкое противопоставление Аристотеля Платону, забывающее о том, что первый все-таки ученик второго и что общее в их системах, как это давно уже показано новоплатониками, значительнее преувеличиваемых полемикой различий. Аристотель меньше философ и больше ученый-эмпирик: отношение его к идеальному и конкретному обратно отношению к ним Платона. Впрочем, надо ли повторять уже ходячую мысль? Переходя к судьбам аристотелизма в Средние века, не следует забывать, что для ранней схоластики, определившей основные темы Средневековья, Аристотель важен только своей логикой, к тому же ограниченной чисто формальными заданиями. Руководителем философской мысли он становится только в XIII веке. И предстает

он Западу ранее всего в одеянии той же новоплатоновской метафизики — в изложении и с комментариями арабских метафизиков. Когда же, благодаря главным образом Фоме Аквинскому, появляется более чистый аристотелизм, и Фома и прочие схоластики воспринимают его в свете христианской системы, т. е. опять-таки (условно говоря) новоплатонизируют. Аристотель не в силах вытеснить новоплатоника Августина, единственного подлинного отца западной церкви; метафизика Стагирита бесплодна на высотах умозрения о Боге, падении и спасении мира в человеке, благодати и первородном грехе. Платоновское, т. е. единственно подлинное философствование не умирает ни в томизме, ни вне его. И чем сильнее аристотелизируется собственно философия, тем глубже чистый платонизм уходит в мистику, касаясь бездн апофатического богословия и омутов пантеизма.

Аристотель приходит вовремя. Платоновская богословски-философская мысль, всегда напряженно устремленная ввысь, к сверхумному созерцанию, в каждом явлении открывающая абсолютное и погружающаяся в упоенность им, по существу своему чужда конкретности; недисциплинированная, живая вдохновением, она бессильна проникнуть в глубину индивидуальности и не тяготеет к многоцветной конкретности мира, кажущейся ей акцидентальным бытием. Но уже в XII веке перед взорами средневекового человека начинает развертываться этот конкретный мир, раскрываясь и в развитии самопознания. Он влечет к себе в слагающихся формах новой общественности и новой государственности, в бесконечно усложняющейся жизни, в быте, праве, искусстве. Благодаря особенностям духа Запада встает настоятельная необходимость осмыслить в ее конкретно-индивидуальных проявлениях и преломлениях самое религиозность, выйти за пределы общих принципов системы и дать рациональную ее обработку. И вот, с помощью Аристотеля и на почве его идей вырастает стройное учение о рациональном познании, невольно противопоставляемом мистическому, «умному» созерцанию: завершается до мелочей разработанная система логики. Ею справедливо гордится схоластика, в увлечении своем нередко теряющая чувство меры. Освоив и дополнив «Органон», философская мысль с помощью этого орудия принимается за изучение мира: она строит рациональную систему положительного богословия, натурфилософии, этики, политики, экономики; сетью хитроумных силлогизмов пытается охватить все знаемое, стремится открыть, дедуцировать еще неведомое. Схоластика верит в разум, верит до того, что забывает о созерцаю-

щем уме, пытаясь и его подчинить категориям разумности. С другой стороны, та же вера в разум, сочетаясь с новоплатоновскими основоположениями, в частности — с реализмом, хотя у большинства крупных схоластиков и у признанного главы их, Аквината, и умеренным, определяет некоторый уклон схоластики к панлогизму, ее убеждение в том, что реальность конкретная выводима из общих положений. Увлекаясь дедукцией, схоластики пренебрегают опытом: и мистическим, и чувственным, во всяком случае, недооценивают второго.

Идея единой истины незаметно подменяется идеей единой рациональной истины. Рамон Лулл (Раймунд Луллий, 1235—1315), «доктор озареннейший» (doctor illuminatissimus) убежден в совершенной и полной разумности истин христианства. Он не может допустить, будто существует нечто, превышающее разум, недоступное и недоказумое. Поэтому для Луллия неприемлема уже распространявшаяся аверроистская теория двойной истины. Но, если все разумно, все рационально доказуемо, истины христианства вплоть до учения о Троице должны быть выводимыми из разума и принципиально возможно найти универсальный метод для доказательства всех истин и опровержения всех заблуждений. Этот метод и есть «великое искусство», «ars magna», «ars universalis», которое в конце концов сводится к чисто механическому комбинированию ряда концентрических кругов с разнесенными внутри каждого по особым «камерам» основными понятиями — категориями сущего. Аргументация и даже нахождение новой истины оказывается весьма простым делом — вращением кружков и фиксированием получающихся комбинаций понятий в суждения. Нетрудно говорить о наивности и механистичности «великого искусства», но не следует упускать из виду лежащие в основе его идеи.

Мученик, но непризнанный святой, плодовитый писатель, но не крупный философ, Луллий в некотором отношении характернее для основных тенденций схоластики, чем Фома Аквинский. Наивностью своих кружков он расплачивается за первородный ее грех — за фетишизм разума. Сама она расплачивалась за него непоследовательностью и разложением. Еще Роджер Бэкон (ум. ок. 1293), и тонкостью ума и талантом наблюдателя несравнимо превосходивший своего современного Ноланцу однофамильца и соотечественника, настаивал, что «все надлежит доказывать путем опыта». Опыт же бывает двояким: внутренним, или мистико-умозрительным, и внешним, или чувственным и, частью, экспериментальным. Признавая лишь единую истину и считая, что

философия сама по себе, вне своей настоящей задачи — объяснять Божественное — «бесполезна», Бэкон энергично выдвигает значение опыта, viam experientiae,* который один лишь дает достоверное знание. Он изобретает и совершенствует оптические инструменты, пытается приложить геометрию к физике. Он отстаивает значение конкретного и индивидуального и, уверенный в единстве раскрывающегося во всех религиях и философских системах знания, восстает против слепого доверия к дедукции, уже увлекающей схоластиков. Отсюда его отрицательное отношение к вере в Аристотеля. «Если бы дали мне в распоряжение книги Аристотеля, я бы всех их сжег». Правда, Бэкон главным образом имеет в виду искажающие учение Стагирита плохие переводы.

12. Голос Бэкона звучит предостережением Кассандры, обращенным к современным ему течениям схоластики, предостережением бесполезным, а может быть, ненужным и потому, что ее тенденции должны были раскрыться и исчерпать себя. Это было необходимою предпосылкою и для того, чтобы смутная еще интуиция Бэкона могла обнаружить истинное свое содержание. Схоластика, как уже указано выше, уходила в область рационального знания, замыкаясь в нем и отграничиваясь как сверху — от познания интеллектуально-мистического, так и снизу — от познания естественно-опытного. Первое отграничение проводило определенную черту между тем, что недоступно разуму и может быть дано лишь откровением, и областью рационально-достоверного. Фома Аквинский (1225—1274) отделил откровенную веру от философии, а для того чтобы избегнуть допущения двух истин, попытался спасти истину единую путем остроумной координации знания и веры. Он подчинил в ряде основных вопросов первое второй. Это означало подчинение вере самого разума, низведение служанки философии на положение рабы и принципиально от теории двойной истины все-таки не спасало, ибо сама координация философии и религии покоилась на постулированном положении, что истины веры, хотя и сверхразумны, не противоразумны, не иррациональны. Рано или поздно внутреннее противоречие системы должно было обнаружиться, тем более что учение Фомы, по существу своему глубоко рациональное, выше всего поставляло не акт воли, а «чистый акт» разума (actus purus). Снизу, со стороны

---

* Опытный способ познания (*лат.*).

чувственного опыта, Аквинат, по-видимому, рационального знания не отграничивал. Напротив, он утверждал: «Нет ничего в разуме, чего бы ранее не было в ощущении» (Nihil est in intellectu, quod antea non fuerit in sensu). Однако и здесь сказывается исконный рационализм системы. Для Фомы познаваемое тождественно с познаваемым рационально, т. е. с познаваемым в качестве общего понятия, формы или идеи. Истинность вещи не что иное, как согласие ее с вечной идеей, которая создает в вещи ее форму и отвлекается разумом как общее от множества чувственно-единичных вещей. Но благодаря такому пониманию делается неуловимым реально-текучее, т. е., в конце концов, индивидуально-конкретное.

Действительно, на чем покоится индивидуальное бытие вещи, или — в чем принцип индивидуации (principium individuationis)? Во всяком относительном существе (ens), отвечает Аквинат, следует различать, во-первых, бытие (esse) и «то, чем вещь есть» (quo est), или акт (actus), и, во-вторых, сущность, бытийность (essentia) или «то, что такое вещь» (quod est), или потенцию. В вещах материальных первое есть форма, второе — материя. Созданная Богом из ничего, «первая материя» в соединении с первыми формами образует вторые, или особенные, материи, например — элементы или стихии, а они уже приемлют дальнейшие формы. При этом может быть два случая. — Или материи хватает лишь на одну форму: тогда получается одно неделимое (индивидуум), например — Солнце; или же форма соединяется с частями приемлющей ее материи: тогда получается множество однородных индивидуумов. Таким образом, принципом индивидуации и индивидуальности является количественность и количество (quantitas) материи или пространственно-временная ее определенность — «materia signata per hic et nunc».* Но в этом случае, собственно говоря, никакого объяснения для индивидуальности вещи не дается: все вещи данного рода определяются одной формой. Если же так, то не только необъяснимо индивидуально-конкретное бытие, но не объяснима иначе, как указанием на «это тело, эти кости», индивидуальность Сократа: она должна исчезнуть с разложением тела. Фоме остается предположить, что в людях — «материальными вещами» настолько он не дорожит — есть еще «нечто приемлемое определенной материей», или «чтойность» (quidditas). Что же такое эта «чтойность»? — Если обратиться к нематериальным

* Материя, определенная здесь и сейчас (*лат.*).

сущностям (например — ангелам), то в них материи нет и esse (quo est = actus) противостоит essentia (quod est = potentia = natura). Вторая (essentia) и есть их чтойность, или quidditas. Но нематериальная тварь приемлет свое бытие (esse = quo est) от Бога, эссенцию же, или чтойность, непонятным образом получает из себя или из ничего. Разумеется, это нельзя признать удовлетворительным объяснением: чтойность ангелов не мотивирована больше, чем чтойность чисто материальной вещи. Если же так, то чем обоснована и quidditas, или «a materia signata receptum», в человеке?

В мире чисто духовном и в мире чисто материальном для Фомы существуют лишь роды. Каждый ангел является родом (genus), и всем своим родом. Каждая вещь целиком выражает свой род, механически размножаемый материей. Но мы вправе во втором случае говорить о *невнимании* к бесконечному многообразию вещей: чтобы обосновать его, придется признать столько же родов, сколько существует индивидуальных вещей (ведь каждая от другой отлична), т. е. уничтожить само понятие рода. — Абстрагирующая мысль, живая в сфере общих понятий, не охватывает индивидуально-конкретного. В первом же случае мы с полным основанием можем спросить: почему Фома допускает много родов духовных субстанций, а не один только род? Ведь quidditas, появляясь из ничто или из самой сущности, должна быть ничто, поскольку она отлична от даруемого Богом бытия, от esse, или quo est. Можно пойти еще дальше и спросить: почему существует хоть один род? Фома ответит указанием на то, что в тварном бытии должно быть различие, не присущее Богу, между актом и потенцией, между quo est и quod est. Но такой ответ, равно как и общее утверждение, что бесконечная полнота Божества могла выразиться лишь во множестве относительного и сотворенная Богом из ничто первая материя тоже лишь во множестве могла осуществить свои потенции, указывает на мотив индивидуации, но не на принцип ее. В чем состоит индивидуальность, понять невозможно. Точно так же, в последнем счете, оказывается неоправданным конкретно-индивидуальное бытие Сократа, самого Фомы, всякого человека.

В проблеме индивидуации есть связь со спорами ранней схоластики о реальности общих понятий, но все же она является новой проблемой. И если Аквинат не может ее разрешить, для него несомненно, что общее дано не отдельно, а в индивидуально-множественном. Только понятие индивидуального невольно

сливается с понятием множественного и в существе своем остается необъясненным.

Неразрешимость проблемы индивидуального на почве томизма и является свидетельством оторванности в нем рационального познания от эмпирии, в разумность целиком не укладывающейся. И то же самое самоограничение разумностью сказывается в физике Альберта Великого или в политике пренебрегающего физикой (что уже само по себе характерно) Фомы. Аквинат подходит к миру не с конкретной, а с абстрактной, не с опытной, а с дедуктивной стороны. Он систематик, строящий сверху, выводящий частное из общего. Несмотря на весь свой перипатетизм, он чужд эмпирическому духу Аристотеля. Повторяя ход мыслей великого эллина, Фома дедуцирует, а не изучает реальность, говоря словами Телезио — «выдумывает свой мир вместо Божьего». Охватывая мир в целом и принципах, его мысль не склонна, уже несколько позитивистическая, к исканиям умозрительной мистики и, еще платоновская, к эмпирической науке. А между тем многообразный, волнами врывающийся в сознание мир и опознание этого мира в развивающемся индивидуальном самосознании властно требовали приближения схоластики к реальности. И оно совершалось, освобождая философию от подчинения положительному догматическому богословию, с одной стороны, и — в саморазложении рационализма — приближая ее к индивидуально-конкретному, с другой.

У Дунса Скота (1266—1308), «доктора изощренного» (doctor subtilis), всплывают новые ценные для дальнейшего развития философской мысли точки зрения. Он, изучавший не только богословие и философию, но, подобно своему соотечественнику Р. Бэкону, и математику с астрологией (она включала в себя астрономию) и оптику, обнаруживает уклон к эмпиризму. Для него — правда, принципиально, а не реально — индивидуально-конкретное невыводимо из общего. Дунс Скот высоко ставит именно индивидуальное, в «этовости» («haecceitas» — термин его последователей), а не безразличной чтойности усматривая последнюю, т. е. наиболее полную реальность сущего. Напротив, общее, или универсальное — общие понятия, роды (genera), — Скот, в отличие от реалистов-платоников и возглавляемых Фомой Аквинским умеренных реалистов, понимает не как полноту всех определений, а как их отсутствие, как нечто неопределимое. Он отождествляет всеобщее с материей в смысле единого субстрата всех вещей, который реализуется в своем восходящем образовании и индивидуализации посредством все более кон-

кретных, все более индивидуальных форм вплоть до конкретно-индивидуальной этовости. И мир представляется «изощренному доктору» развивающимся, развертывающимся конкретным и материальным (материально все, кроме Бога: и ангелы и души) целым, хотя и не временно-последовательно развивающимся, как в современном нам эволюционизме. Но признание реальности за подлинно индивидуальным неизбежно должно быть признанием его иррациальности, что и сказывается в теории знания Дунса, уже вскрывая внутренний порок рационализма.

Наше познание эмпирично. Оно — «нет ничего в разуме, чего бы ранее не было в ощущении» — определяется познаваемыми предметами при посредстве чувственного их восприятия. Поэтому подлинное и полное знание является знанием единичных, индивидуальных вещей. Однако мы познаем в общих понятиях. — Эти общие понятия, думает Дунс Скот, не обладают отдельною от вещей объективною реальностью, в чем он согласен с умеренным реализмом Аквината. Но он идет дальше, отождествляя отдельность объективной реальности с реальностью вообще. — Общее понятие не познается как отдельное от индивидуальных вещей, объемлемых им. Значит, предполагает Дунс, оно вообще не познается в вещах, в эмпирическом опыте, т. е. его как бы нет. Следовательно, оно существует только в интеллекте познающего, «secundum intellectum», и является продуктом этого интеллекта. Таким образом, сущность всякой вещи определяется двояко: вещь дана нам во внешнем мире и чувственном непосредственном опыте как абсолютно-индивидуальная и потому иррационально, а с другой стороны — в нашем разуме как общая, т. е. объединенно с другими и рационально. Иными словами, наше знание есть сложный продукт взаимодействия внешнего и чувственно-эмпирического с нашим внутренним и чисто рациональным, объекта с субъектом, и в качестве знания об общем оно субъективно.

Во всем этом совершенно очевиден вызванный признанием эмпирии и ее иррациональности разрыв между эмпирией (миром) и сферою разумного знания. Но тогда встает вопрос: значимо ли это разумное знание, не является ли оно не имеющим никакого отношения к действительности продуктом нашего разума? В последнем случае оно не обладает никакой ценностью, а следовательно, не обладает ценностью и тот вывод, к которому пришел Дунс Скот. Ощущая всю остроту проблемы и предчувствуя последствия своей гносеологии, Дунс выходит из тупика путем предположения, что общему в нашем разуме соответству-

ет общее в вещах. Его созидает в них Божественный Разум, понятиям или идеям которого вполне соответствуют общие понятия нашего разума. Если так, то наше «субъективное» знание обладает объективною значимостью, хотя она и покоится не на опыте, а на созданном Божьим Разумом соответствии между недоступным нам объективно-реальным общим и нашим субъективным общим. Поскольку мир воспринимается нами, он иррационален. Но он и в иррациональности своей создан Богом, однако не Разумом Божьим, творящим лишь общее, а Божьей Волей.

Итак, Дунс Скот приходит к признанию иррациональности мира и созидающей его Творческой Воли. И естественно, что в Воле, а не в Разуме, по общему духу его системы, заключена полнота реальности. Идея иррациональной Воли определяет всю его психологию и обосновывает в ней свободу человеческой воли. Но подобная теория уже ограничивает рационализм схоластики и заставляет — ведь основа всего Божественная Воля — наряду с рациональным знанием вожделеть о каком-то высшем, которое рациональным быть не может, а должно быть волевым. И Скот принципиально отделяет от философии теологию как знание практическое и моральное, как «врачевание духа». Истины богословия не могут быть обоснованы разумом: разум должен покорно принимать их, смиренно ограничивая себя областью рационального философствования. Однако богословие содержит в себе те же истины, как таковые разумом воспринимаемые. Они просто даны ему в откровении, обоснованы для него только откровенно. И спрашивается: возможно ли еще какое-нибудь их обоснование? По мнению Дунса, принципиально такое обоснование возможно; и он здесь лишь продолжает традицию раннефранцисканской школы, Александра Галесского и Бонавентуры. — В потенциальности своей знание наше шире разумности: оно всегда может быть и актуально расширено Богом, и будет расширено Им в грядущем веке. Так мы приходим к идее какого-то сверхрационального познания, мистического или «умного». Еще один вопрос. — Не может ли возникнуть противоречие между истинами философии, или рациональными, и истинами богословия, которые все же приемлются как истины? Это принудит нас признать теорию двойной истины. Дунс Скот минует проблему, отрицая двойную истину и ограничивая веру практической сферой. Но дух его системы требует более ясного решения.

В лице Дунса Скота схоластика делает от томизма шаг к эмпирии в ее индивидуальной конкретности, оставаясь, впрочем,

по-прежнему в области теории науки и дедукции. А этот шаг внутренно связан с признанием ограниченности и относительности принципа схоластики — рационального знания — и ведет к разложению схоластической системы, чрез признание же иррационального к дилемме: или двойная истина, или истина единая, но при отрицании ценности разума, поскольку он противоречит положениям веры. Ученик Дунса Скота Вильгельм Оккам (ок. 1285—1347) обостряет противоречия, двигаясь по тому же пути. «Истинная субстанция — индивидуальное, а всеобщее (универсальное) получает свою независимую форму от интеллекта (разума)». Вне разума всеобщего нет, утверждает Оккам, заменяя в учении Дунса понятие непознаваемости понятием небытия. В разуме же всеобщее лишь знак (signum) или термин (terminus), замещающий множество вещей, которые он объемлет. Правда, «термин» не бессодержательное имя или слово, но и не объективно значимое: всеобщее только устремление, «интенция» души на объект, «знак, сказуемый о многих вещах». Таким образом, иррациональное, индивидуально-конкретное бытие воспринимаемых нами вещей вновь оправдано, но зато обесценено общее, т. е., в конце концов, разум. Оккам пришел к номинализму, который не перестанет быть самим собой оттого, что его назовут концептуализмом, терминизмом или как-нибудь иначе. Общего нет ни в отдельной от индивидуального объективности, ни в объективно-индивидуальном, ни даже в нашем сознании, в разуме, так как термин или знак сам по себе не общее: он только объемлет многое. И Оккам, конечно, не может объяснить, почему именно это многое, а не то.

Однако здесь для нас важна другая сторона дела. — Наше знание, поскольку оно состоит из общих понятий, т. е. поскольку является рациональным знанием, не выражает собою действительности и едва ли даже обладает какой бы то ни было самоценностью. Иными словами, мир рационально непознаваем, и еще вопрос, познаваем ли рационально сам разум, который на деле может оказаться совсем не разумом. Попытка открыть принципы рационального познавания мира привела к полному отделению рационального знания от эмпирии, что ценою внутреннего противоречия, вполне, впрочем, естественного и неизбежного, выражается у самого Оккама и номиналистов в гипертрофии этого знания, в болезненном развитии логики. Кроме того, на почве номинализма с необходимостью появляется скептическое отношение к самому рациональному познанию, поскольку оно выходит за пределы его самого, т. е. распространя-

ется на внешний мир вообще и на Бога. Если Дунс Скот отрицал лишь онтологическое доказательство бытия Божьего, Оккам доказывает недоказуемость этого бытия вообще, а также недоказуемость единства, бесконечности и конечности мира, нематериальности души. Ученики же Оккама, продолжая тенденции системы, признавали даже недоказуемость самого факта бытия внешнего мира. Действительно, что может оправдать признание во внешнем мире причин (т. е. общего понятия) моих ощущений?

Благодаря такому ограничению разума во имя разума освобождается довольно обширная область для откровенного знания и отчетливо выступает проблема мистического умозрения. Единство истины спасено, хотя и очень дорогою ценой. Однако при всеобъемлющих тенденциях теологии и неизбежности для рационального знания ради его же самого расширять свои границы и во внешнем мире, и в Богопознании столкновение философии с теологией неизбежно. Оно обнаружится при первых же попытках перейти от теории эмпирической науки к практике и — в силу признания недоказуемости богословской истины — должно привести к теории двойной истины. Это тем легче, что неумирающий аверроистический аристотелизм теорию двойной истины включает в число своих основоположений.

13. Начиная с XIII века аверроизм развивается параллельно и в борьбе с томизмом, непримиримым противником которого является современник Фомы Сигер Брабантский (ум. ок. 1284). Вернее, чем томизм, воспроизводя подлинную мысль Аристотеля и полнее обосновывая общезначимость знания, аверроисты видят в деятельном интеллекте или активном творческом уме высшую, чем человеческая душа с ее «intellectus passibilis», субстанцию. Этот ум существует в себе, не сливаясь ни с человеческой душой, ни тем не менее — с телом. Он всеобщ, един и абсолютно нематериален. В нем, как и в его отдаленном философском предке — Nous, Уме, все знание и бытие. И он вступает как всеобщая интеллектуальная душа во временное соединение с индивидуальными человеческими, растительно-чувственными и смертными душами. Таким образом, знание является не человеческим, а Божественным актом, к которому человек лишь мимолетно причастен. Из Ума с необходимостью развивается мир, но мир не есть непосредственное создание Божества, которое действует через посредство создаваемой Им нисходящей иерархии сущностей, эманирующих из Него. Поэтому в мире нет и

Божественного Промысла, но все совершается необходимо. Тем не менее именно в силу необходимости своего возникновения мир вечен, и, если смертен телесно и душевно человек, бессмертно человечество. Нельзя помыслить начало или конец непрерывного ряда рождений, а потому отпадает как бессмысленный и вопрос о будущей жизни. Все эти положения, доказываемые рационально, а отчасти умозрительно, совершенно непримиримы с догмами христианства, в которые аверроисты верят. Отсюда с неизбежностью вытекает теория двойной истины, понятная лишь на почве отрицания всеобщности закона противоречия, к чему предрасполагает новоплатоновское умозрение. В XIV веке Жан де Жанден (Johannes de Genduns) определенно указывает, что в Боге возможно невозможное по разумным основаниям. Есть нечто высшее разума, в чем противоречия примиряются.

В силу все еще недостаточного знакомства нашего со средневековым аверроизмом мы больше в состоянии оценить его философские и гносеологические потенции, чем его реальные достижения. Несомненно, чрезвычайно существенно, что, выдвигая значение активного или абсолютного Божественного ума, аверроизм дает возможность преодолеть солипсизм гносеологических теорий. Но эта опасность наименее ощущалась рационалистическими системами схоластики. Исторически (в обычном смысле этого термина, равнозначном словам «для данной эпохи») важнее другое следствие рассматриваемого учения. — Аверроизм указанием на абсолютную природу знания обосновал его общезначимость и объективный смысл, являясь противовесом вытекавшим из томизма скотизму и номинализму. Для аверроиста немыслимо было утверждение, что какое бы то ни было знание, даже рациональное, только субъективно и общим понятиям не соответствует во внешнем мире ничего реального. В то же самое время аверроизм, подчеркивая, что мышление наше является мышлением абсолютного, устранял идею оторванности познания от бытия и репрезентативности знания. Необходимо было или признать пантеистическую теорию, к чему склонялось большинство аверроистов, или возобновить, несмотря на все ее неясности, платоновскую теорию «причастия». Наконец, аверроизм же, в общем недостаточно четко различая виды знания, все же, по крайней мере — практически, отводил важное место умозрению, или интеллектуальной интуиции, существенно отличной от познания рационального. В связи с этим стояло настойчивое указание на внутреннюю противоречивость разумного познания, что обращало мысль к идее совпадения противопо-

ложностей. Все эти стороны аверроизма представляются мне исключительно важными для дальнейшего философского развития, хотя я и не склонен преувеличивать непосредственное влияние аверроизма. — Во-первых, те же тенденции обнаруживал и новоплатонизм вообще, в частности новоплатонизм арабов и мистиков. А во-вторых, и аверроизм и новоплатонизм несравненно важнее для историка философии не в качестве «факторов» — факторами занимаются только плохие историки, — а в качестве моментов развития и — еще более — симптомов некоторых необходимых на данной стадии философствования тенденций. То же самое соображение, само собой разумеется, применимо и к рассмотренным ранее системам.

В известном смысле аверроизм был дополнением и одностороннею поправкою перипатетических систем. Односторонность и недостаточность его сказывались в ряде характерных черт. — Он чужд был того уклона к рационализму и, в частности, к формальной логике, какой мы замечаем у Фомы, Дунса Скота, Оккама, номиналистов, а потому не мог вскрыть ограниченность рационализма. Поэтому же, высказывая как существенный корректив к теории единой богословской истины теорию двойной истины, он подняться над взаимопротиворечием обеих теорий не мог. Далее, защищая важные для развития теории мира тезисы о вечности мира, его единстве, мировой душе, царствующей во Вселенной и связуемой с движением звезд необходимости, аверроизм менее, чем томизм и скотизм или номинализм, тяготел к эмпирии. Он не мог обосновать, да и не интересовался обоснованием конкретно-индивидуального, удерживая зато своей пантеизирующей тенденцией идею единства мира.

Аверроизм, центром которого в XIII веке является Париж, но который к началу XIV переносится в Падую, где его насаждает Пьетро д’Абано (ум. 1316) и где он расцветает в XIV и XV веке, продолжая держаться вплоть до XVII·века, по существу своему не что иное, как вид новоплатонизма. В этом его значение для средневековой философии, разделяемое им с другими новоплатоновскими течениями и приютившей их мистикой. Не следует резко противопоставлять мистику схоластике. С одной стороны, не только у Роджера Бэкона и Раймунда Луллия, но и у Альберта Великого, учителя Фомы, у Дунса Скота, продолжившего в этом отношении Бонавентуру, можно отметить мистические теории и моменты; с другой — такой мистик, как Экхарт, является в теоретической философии последователем Аквината. Однако нельзя и умалять своеобразие и особую ценность мистического тече-

ния. От ранней мистической и новоплатоновской схоластики — от Эриугены, Шартрской школы и Ансельма Кентерберийского чрез теории мистики, развитые викторинцами, Бернардом Клервоским и Гийомом из Тьерри, систематизированные Бонавентурой, движется, косвенно обусловленная Амальриком Бенским и Давидом Динанским, мистическая мысль Средневековья к Мейстеру Экхарту и его ученикам, к сохранившим незапятнанным свое правоверие Рейсбруку, Пьеру д'Айи, Дионисию Картузианцу и Жану Жерсону. Экхарт (ум. 1328), продолжая традиции Дионисия Ареопагита и Эриугены, а чрез них — новоплатонизма, сосредоточивается не на изучении окружающего его мира, а на внутренней жизни сознания и природе непостижимого Божества. Его мысли развивают и дополняют ученики — Иоганн Таулер (ум. 1361) и Сузо (ок. 1300—1366). Экхарт — и теоретически и практически — очень ярко и определенно выдвигает значение мистического созерцания как необходимого метода боговедения. Это созерцание покоится на единстве души с Богом и безмерно превышает познание рациональное. «Чтобы Бог мог войти в своем свете, естественный свет разума должен окончательно погаснуть», — формулирует идею учителя Таулер. Знание рациональное скорее должно быть признано незнанием. И с помощью именно такого истинного знания, или мистического умозрения, Экхарт открывает простоту Бога, сущности сущностей, единой с познающим его духом «искоркой души». Но как в абсолютной полноте всяческого и в то же время в абсолютной простоте в Боге не может быть различий. «В Нем „да“ есть „нет“ и обратно». Если же так, то и мистическое умозрение выше противоречий, существующих для разума. Оно раскрывает Экхарту, что Бог — всеединое истинное бытие, а творения из ничего и ничто в истинности же своей суть Бог. Все, что делает творение творением: его «здесь» и «теперь», его число, свойства, инаковость, — совершенно ничто, и человек, в котором идеально находятся все вещи, должен, возвращаясь к Богу и возвращая в себе к Нему всех их, сделаться чистым Божеством без акциденций, т. е. должна прекратить существование его личность.

Таким образом, мистика, в противоположность рационалистической схоластике и отчетливее, чем аверроизм, обосновывает умозрение, возводящее до постижения превышающего рациональные противоречия Бога и до единства с Ним. Познавая Божество и творение, она охватывает все как единое и у Экхарта склоняется к отрицанию акцидентального бытия как такового.

В качестве теории мистика полнее раскрывает тенденции, движущие аверроизмом. Но она сильнее его и связью своей с конкретной религиозной, а следовательно, и всякой жизнью индивидуума. Мистик-практик Рейсбрук (1293—1381), «doctor ecstaticus», от мистической жизни восходит к умозрениям, родственным теории Экхарта. Однако он с энергией настаивает на разносущности Бога и твари, борясь с пантеизмом, и, познавая в Боге Всеединство, отмечает, что в Нем находятся все творения в некоторой, но неполной своей инаковости как идеи, являющиеся основаниями их временно-тварной сущности. В этой мысли, воспринятой учеником Рейсбрука Гертом Гроте (1340—1384), основателем Братства общей жизни, из Девентерского дома которого вышел автор «Подражания Христу», дан принцип индивидуального бытия. Правда, признание абсолютной ценности за индивидуально-конкретным остается в пределах религиозной жизни личности. Оно не приводит ни к натурфилософии, как у аверроистов, ни к стремлению в познание эмпирии. Но намечающаяся связь мистики со схоластикою уже ясна. Жерсон (1363—1429), «doctor christianissimus», вслед за викторинцами выделяет созерцание, или умозрение. И для него, как и для Экхарта, созерцаемое неописуемо и непостижимо. Оно — бесконечный Божий свет или — тьма как удаление созерцающего от всего мыслимого и как непонятное. Но Жерсон не только мистик. Он хочет исправить номинализм, отрицающий объективную реальность всеобщего. — Всеобщее существует в разуме, но основание всеобщего, позволяющее разуму отвлекать его от индивидуальных вещей, заключается в самих вещах, и в Боге находятся как идеи единичного, так и идеи общего.

Средневековая мистика представляет собой постоянный и эмоционально действенный призыв к умозрению от одностороннего рационализма. Она подводит к идее возможности целостного знания, но, указывая на богатство и смысл внутреннего опыта, пренебрегает опытом внешним, погружаясь в умозрение, часто забывает о рациональном познании. Она стоит, в общем, несколько в стороне от философии, хотя и родственная как раннесредневековому новоплатонизму, так в некотором отношении и аверроизму. Воздействуя на философию, мистика не склонна приниматься за попытку не удающегося этой философии синтеза. Но синтез уже намечается. — В разложении рационализма обнаруживается его недостаточность и ограниченность, которые можно преодолеть только путем обращения к иным видам познания. А они предуказаны и в аверроизме, и особенно в мисти-

ке, характеризующей превосходство умозрения в преодолении им рациональных противоречий. С другой стороны, растущее тяготение схоластики к эмпирии рано или поздно, но должно заставить обратиться от дедукции к внешнему опыту, тоже иррациональному, и если номиналистическое дробление мира ценно тем, что обосновывает индивидуальное, защита общего и яркая в аверроизме и мистике идея Всеединства парализуют гибельные последствия номинализма и устраняют опасность теории репрезентативного знания. Идея Всеединства склоняет к пониманию какого-то родства до-разумного чувственного опыта со сверхразумным, мистическим, и с разумным, или рациональным, и обосновывает объективную общезначимость знания как Божественного мышления. В той же идее Всеединства заключена мысль о необходимости или ненарушимой законосообразности мирового процесса, в конкретно-индивидуальной дробности своей предстоящего номинализму, в единстве индивидуума с абсолютным бытием — мистике. Можно сказать, что синтез уже дан, но только дан он реально — в рациональной противопоставленности разных течений философии, идеально — в их умопостигаемом единстве. Актуализацией этого единства, перебрасывающей мост от Средневековья к Новому времени, является система Николая Кузанского, истинного учителя Бруно.

14. Николай Кребс (Nicolas Chryppfs), по месту своего рождения (Cues на Мозеле) называемый Кузанским или Кузанцем, родился в 1401 г., получил образование в Девентере, в школе Братства общей жизни, через Герта Гроте связанной с Рейсбруком, и здесь вошел в соприкосновение с немецкой мистикой. В Падуе он изучал право, математику и философию; там в числе профессоров находился тогда августинский монах Павел Венецианский (ум. 1429), аверроист и «excellentissimus philosophorum monarchsa».* Защитник папства против притязаний соборов, Николай в качестве знатока греческого языка отправляется папским послом в Константинополь, в 1448 г. возводится в сан кардинала, через два года становится епископом Бриксенским, деятельно реформирует по поручению папы немецкую церковь и в 1464 г. умирает в Италии, в Тоди. Замечательно образованный, изучивший греческий, еврейский и арабский языки, глубоко осведомленный во всех областях современного ему знания, Куза-

---

* Превосходнейший князь философов (*лат.*).

нец — выдающийся математик, «открывший», по словам Бруно, «величайшие тайны геометрии», давший математическое понятие о бесконечности. Опережая открытия Коперника и астрономию XVI—XVII веков, он учит о вращении всех звезд, одной из которых является Земля, по кругообразным орбитам, объясняя тот факт, что мы движения Земли не замечаем, относительностью движения и центра в безграничном мире. Для объяснения прецессии равнодействий Кузанец предполагает особое движение Земли (нутацию) и признает форму Земли не сферической, а сфероидальной. Наконец, он предлагает исправление календаря, позднее произведенное на основании тех же принципов, и, живо интересуясь естествознанием, дает идею ряда опытов, свидетельствующих об исключительной наблюдательности и остроумии экспериментатора. По философскому своему направлению Николай Кузанский органически связан с немецкой мистикой, от нее восходя к викторинцам, Эриугене, Дионисию Ареопагиту, новоплатоникам и обогащая ее данные знакомством с арабскими мистиками и философами. Корни его системы уходят еще глубже. Многое почерпает он у Платона и Филона, но более всего обязан новоплатонизму. Сам Кузанец возводил свое философское учение, не отрицая, впрочем, и своих учителей, к мистическому озарению, полученному им на пути из Греции в Италию.

Николай Кузанский сознавал оригинальность и значительность своего замысла: современная схоластика его не удовлетворяла. Он видел рабство философов. — Сильна ныне «аристотелевская секта», и следовало бы прибавить к Амвросиевой литании слова: «От диалектиков избавь нас, Господи». Надо преодолеть болтливую логику, вредную для богословия, и открыть новый путь для философии. В этом видит Кузанец свое призвание, полный верой в мощь своего умозрения.

Познание — не что иное, как уподобление познающего познаваемому: древние были глубоко правы, утверждая, что подобное познается подобным. При этом уподобление, или «духовное измерение», обусловливает возможность действительного знания, или обладания объектом, т. е. возможность реального нахождения познаваемого в познающем. Николаю Кузанскому нет необходимости настаивать на подлинности знания или тождестве мышления и бытия, потому что эта проблема в схоластике не ставилась с той остротой, как ныне: она всплывала в скотизме и номинализме только для рационального знания, в обусловленных же платонизмом течениях решалась положи-

тельно. Тем не менее гносеологическая позиция Кузанца совершенно ясна и получает принципиальное обоснование в его учении о Божественном свете.

Необходимо принять, что знание наше начинается с чувства (ощущения), или чувственного опыта (sensus): «Нет ничего в разуме, чего бы ранее не было в ощущении». Для деятельности своей разум нуждается в конкретных образах, или фантасмах, даваемых ему чувством. «Чувственное через посредство органов тела восходит до самого разума, который приникает (adhaeret) к мозгу посредством тончайшего и духовнейшего духа (spiritu tenuissimo ac spiritualissimo)». Чувственное есть нечто инаковое, множественное, материя, нечто неоформленное и необъединенное, потенция объединенности и оформленности. Разум, нисходя к чувственному и не переставая быть самим собою, — никогда высшее, погружаясь в низшее, не теряет себя самого: это мы наблюдаем и во внешнем мире — является формой чувственного, объединяет его. Чувственное восприятие дает нам — нельзя видеть, если нет видимого предмета — с а м о е действительность, то, что находится «здесь» (hic) и в «этих вещах» (in his rebus), т. е. «этовость», но дает в неразлученности и смешанности множественного. Для того чтобы оформить и объединить чувственную множественность, необходима различающая и отрицающая, либо исключающая — а в отрицании утверждающая ограниченное отрицанием — деятельность разума. Таким образом, основным законом разума является закон отрицания, т. е. закон противоречия или непримиримости противоречий, и проявляется разум в дискурсии или силлогизации. Без подчинения закону противоречия разум действовать не может, а следовательно, не может быть и знания. Ведь если нельзя видеть без видимого, т. е. предметов и света, то нельзя видеть и без способности зрения, т. е. разума. Чувство не создает воспринимаемых им объектов: они существуют как реальность и в то же время — как потенция воспринятости или познанности, актуализируемая разумом в процессе восприятия. Точно так же и разум, действуя по закону противоречия, различая и разлагая, отрицая, не создает из себя оформляющие неразличенный материал чувственности роды, виды, универсалии. Он только актуализирует себя — ведь он неотрывен от чувственности, а одно с нею — в образовании материи или в обнаружении в ней общих понятий. Сами же общие понятия, или универсалии, существуют объективно, только не отдельно от вещей, а в вещах; в разумности своей они отвлечённы, не обладая в ней п о л н о т о й своей реальности. «Так,

геометр воспринимает чувственные фигуры с помощью чувственного органа — глаза, для того чтобы видеть фигуры духовные. И это духовное видение не менее истинно, чем чувственное, и тем важнее, чем более созерцает дух фигуры сами по себе, отрешенными от изменчивости материи. Отрешенное же от всякой изменчивости не что иное, как истина, ибо истина не что иное, как отсутствие изменчивости. Итак, дух видит фигуры свободными от всякого различия. Он видит их в истине, а не во внешнем мире, ибо в духе созерцает он их, а это не может быть вне духа».

На законе противоречия покоятся все выводы господствующей доныне аристотелевской философии; на нем же утверждена и гордость разума — математика, числа которой и являются высшими формами. Но, как ясно из сказанного, разумное познание условно и ограничено. Разум разлагает первичное единство чувственно данного, отрывает от конкретности ее сторону — общее, лишает конкретность ее полной реальности. Ему доступна действительность лишь частично, в ее инаковости, «alteritas ac diversitas»,* и выйти за пределы инаковости, постичь основание ее он не может, не отказавшись от закона противоречия, т. е. от себя самого. Разум не в силах познать вещь в ее истинности, такою, какова она есть, целиком. Вещь в себе (res uti est) для разума недоступна не потому, что ее нет, а потому, что, как явствует из анализа природы разума, он неизбежно ограничивает познаваемое. Тем менее доступно разуму абсолютное бытие, возвышающееся над всем существующим. Всякое наше познание о существе вещей, об их чтойности (quidditas), и о Боге — только предположение, догадка (conjectura). Поскольку постижение того и другого выходит за пределы инаковости, оно есть незнание, неведение. Однако само догадочное знание указывает на высшее, дает возможность постичь его ограниченность и прийти к сознанию своего неведения, что уже и является в некотором смысле высшим знанием, «научённым» или опознавшим себя неведением — «docta ignorantia».** — Если бесконечно увеличивать стороны треугольника, прямая основания в конце концов совпадет с ломаною двух других сторон: противоположности совместятся. Равным образом в пределе совпадают тупой и острый углы, ибо острый угол в пределе есть такой, острее которого быть не может, а пока стороны его не совпали, он не самый

* В различии и разнообразии (*лат.*).

** Ученое незнание (*лат.*).

острый, как нет до выполнения того же условия и самого тупого угла. Путем аналогичного рассуждения мы приходим к совпадению кривой и прямой линий (дуга окружности и касательная или хорда), вписанного или описанного многоугольника и круга. И, если мы представим себе бесконечно быстрое движение тела вокруг центра его орбиты, это движение окажется совпадающим с абсолютным покоем. Но нельзя предполагать, что предел бесконечного увеличения или уменьшения движения является чем-то воображаемым и нереальным. Он реален, как и постулирующие его факты сознания: по учению философии, прогресса в бесконечность быть не может и бесконечность истинная есть бесконечность завершенная. Пользуясь терминологией Георга Кантора, следует признать бесконечное Николая Кузанского не за indefinitum, а за transfinitum, за «wohlgeordnete unendliche Mannigfaltigkeit».* Оно не бесконечное движение, а его принцип, упорядоченность, целостность.

Итак, сам разум приводит нас к принципу, которого он не вмещает, но благодаря которому он существует, — к совпадению противоположного, concidentia oppositorum. Разум открывает в основе своей разумной деятельности «порог совпадения противоположностей, охраняемый ангелом, поставленным при входе в рай». Однако в этом постижении, как и в познавательной деятельности разума вообще, перед нами уже нечто большее, чем связанный с чувственностью и мозгом разум. «Разум силлогизирует, но не знает, о чем силлогизирует, без ума». Он сам по себе, подобно чувственности, нечто еще не оформленное, не актуализированное, не озаренное. Ведь разум есть и у животных, но животные, умозаключая или силлогизируя, не отдают себе в этом отчета и не в силах судить о предмете своих умозаключений. Необходима, таким образом, оформляющая, «образующая» деятельность высшей способности, или ума (mens). — «Ratio syllogizat et nescit quid syllogizet sine mente, sed mens informat, delucidat et perficit ratiocinationem, ut sciat quid syllogizet».** Ум, или интеллект, о котором не хотят ничего знать аристотелевцы, тоже присущая человеку способность, такая же форма по отношению к материи-разуму, как разум по отношению к мате-

* Упорядоченное бесконечное множество (*нем.*).

** «Рассудок умозаключает и не знает, о чем он умозаключает, без ума; только ум придает рассуждению форму, ясность и совершенство, и рассудок начинает понимать, о чем он умозаключает» (*Николай Кузанский.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. С. 402).

рии-чувству. Чувство утверждает, разум отрицает, ум содержит в себе и утверждение и отрицание. Он выше закона противоречия: он отрицает противоречия и тем самым во всем познает истину. В нем раскрывается единство бытия, совпадение возникающих в разумном познании противоположностей. Поэтому опознанное неведение и есть совершенное знание: «Docta ignorantia est perfecta scientia». Это — мудрость, «постижение непостижимое», целостная интуиция, а не дискурсия. В уме потенциально заключено и актуализируется им все, все идеи. Но его Всеединство не безразличное единство. В нем противоположности не просто одно, а единство сосуществующего и взаимосогласованного. В уме противоположности compatiuntur,* тогда как в разуме они расходятся и противостоят друг другу. И ум не разделяет и различает, а видит или созерцает, его деятельность — «простое воззрение», simplex intellectio или intuitus.

Разум связан с чувственностью. Но ум не может быть связан ни с чем телесным уже по тому одному, что он Всеединство, исключающее пространственную (и временную) внеположность. «Ум не зависит от чего-либо для того, чтобы умозреть умное, и не нуждается ни в каком ином орудии, будучи началом своих действий», впрочем, как мы сейчас увидим, с некоторой оговоркой. Ум воспринимает идеи, объекты своего познания, не извне, но вызывает их из собственного своего лона, актуализирует себя самого в видении их: деятельность разума является лишь поводом к восстанию идей в лоне ума. Однако не следует понимать Кузанца так, что идеи и есть сам ум и познание ума субъективно. Идеи — само объективное бытие (а не копии или образы бытия). Поэтому и отделенность ума от разума и чувства лишь относительна. Ведь ум просвещает и образует разум, признает истинность того, о чем разум силлогизирует. Данное в чувственности вполне объективно, но дано оно не как полнота объективности, а как чувственная объективность. Отвлекаемое путем отрицания разума общее тоже объективно, но частично и в оторванности своей не является полнотой объективности. Ум же воспринимает эту самую полноту, а в ней и то, что дано разуму, и то, что дано чувству. Иными словами, объект познания один, но он воспринимается частично и чувством и разумом, полно умом, причем «умозрение» объемлет познаваемое и в чувственности (в истинности чувственности) его, и в истинности его ра-

* Совпадают, «сотерпятся» (*лат.*).

зумности, являясь актуальной бесконечностью обеих. Этим устранена возможность того, чтобы признавать чувственное либо разумное познание иллюзорным.

Однако, если вдуматься в понятие актуальной бесконечности, окажется, что она предполагает нечто высшее, выражаемое ею per infinitum diminute.* Актуальная бесконечность (transfinitum), постигаемая нами в качестве предела приближающегося к ней бесконечного процесса, или потенциальной, «дурной» бесконечности (infinitum), непостижима для нас в принципе своем и природе как истинная бесконечность, или Бог, в котором все содержится единично, но безразлично, «свернуто». «В Божественной свернутости все совпадает без различия, в интеллектуальной все противоречивое сотерпится; в разумной противное, как противоположные различия, в роде» (In divina enim complicatione omnia absque differentia coincidunt, in intellectuali contradictoria se compatiuntur, in rationali contraria, ut oppositae differentiae, in genere). Выше Всеединства должно быть истинное Всеединство. Ум еще не возвышен над инаковостью: в нем есть различие познающего, познаваемого и познания; он не является еще вполне актуализовавшимся, чистым актом. Это понятно. — «Ум, созерцающий неизменное само по себе, созерцает неизменное, хотя сам он и подлежит изменению, не в своем изменчивом состоянии (гнев, например, мешает видеть истину), но в собственном его, неизменного, состоянии. Это — истина. Таким образом, то, где ум созерцает созерцаемое им, — его собственная истина, а равно — истина всего созерцаемого им. Следовательно, в человеческом уме находится свет истины, которым он есть и в котором он все видит».

Возможность полной актуализации ума и вместе с тем возможность подлинного знания (а не знания репрезентативного) необходимо предполагает истинное абсолютное Всеединство. И только оно как единство мышления и бытия в силах обусловить не только полную актуализацию ума, а и всякую, даже самую неполную и несовершенную его деятельность. Это Всеединство является объективным принципом деятельности ума и его самого как Всеединства второго порядка. Оно — постигаемое (не только — познавательно приемлемое) и в то же время свет, озаряющий постигаемое и делающий возможным само постижение, постигаемый свет. Однако, ввиду того что постигает ум, Всеединство одновременно является и субъективным его прин-

* В бесконечно малой степени (*лат.*).

ципом, его постигающим светом. Чувственное познание возможно лишь при условии двоякого света — внешнего в вещах и света разума: познает не чувство, а разум чрез чувство. Точно так же и в умном постижении постигается объективный свет чрез ум и в уме. «Истина в человеческом уме подобна невидимому зеркалу, в коем он видит все для него видимое. Но эта сравниваемая с зеркалом первоначальность столь велика, что превосходит она силу и остроту ума нашего. Однако чем больше воздымается и обостряется сила ума, тем вернее и яснее видим мы все в зеркале Истины... Эта созерцательная деятельность ума есть движение его от бытия к сущности». Но бытие и существо ума разделены как бы непереходимой пропастью, а следовательно, движение бесконечно, будучи в то же самое время самым радостным, не утомляющим и приводящим к вечной жизни ума. «В этом смысле движение ума содержит в себе покой, ибо оно не утомляет, а пробуждает пламенное одушевление. И чем скорее движется ум, тем радостнее двигается он, ведомый светом жизни в своей собственной жизни. Движение ума совершается как бы на линии, которая сразу и прямая и кругообразная. Ибо исходит оно из убежденности, что есть Истина, или из веры, и ведет к знанию, или к сущности Истины. А так как отделено то и другое бесконечно большою линией, движение это стремится исполнить ее и в начале найти конец, т. е. в бытии сущность. Ибо ищет оно совпадения, где сходятся начало движения и конец его, а это и есть движение круговое. Так ум созерцательный стремится прямым путем достичь совпадения наиболее удаленного друг от друга. Посему движение мыслящего и богоподобного ума отображено линией, в коей совпадают прямая и кривая».

Николай Кузанский называет этот свет, двоящийся на объективный и субъективный, причем выступает то та, то другая его сторона, Божьим Словом, сверхъестественным светом Божьего Духа, светом Божьей благодати или светом веры. «Дух Истины есть сила, озаряющая слепорожденного, чрез веру обретающего видение». А вера — «благое состояние (habitus) чрез благость, данную Богом, дабы посредством веры восстали те объективные истины, коих ум достичь не может». Поэтому «вера» необходимо предшествует познанию, и мера ее определяет меру знаемого. Вера — «начало ума» (initium intellectus), движущее ум к восприятию. Свет веры ведет к усовершению потенцию интеллекта, озаряет ум, чтобы ум, поднявшись над разумом, воспринял Истину. Итак, вера есть некая сила, движущая ум, основа его дви-

жения. Для того чтобы познавать, ум уже должен обладать некоторыми исходными началами, «principia». Их и утверждает вера: ум верит в них, истинных верою: «Error principiorum est fundamenti debilitas».* Если же так, то вера содержит в себе все интеллигибельное, а ум лишь развертывает ее содержание. — «Fides igitur est in se complicans omne intelligibile. Intellectus autem est fidei explicatio».** Следовательно, вера не только сила, но и «откровенная Истина» (fides est Veritas revelata). — Итак, со стороны содержания вера — Истина или само Божество, свернутое или истинное Всеединство. Она, как свет благодати, нисходит в ум, и ум, приемля ее волею, — он может и поверить и не поверить, — становится субъектом веры, а вера делается его субъективным светом и его добродетелью, не переставая быть светом объективным. Благодаря вере и становясь верующим, ум переходит из состояния потенциальности в состояние развернутого Всеединства и относится к свернутому Всеединству как explicatio к complicatio. Но вера влечет его далее, к чистому и полному Богопостижению и, следовательно, Богоуподоблению. Когда божественный свет целостно его пронижет и озарит, ум всецело познает себя в этом свете, а в себе самом целостно и всеедино постигнет все интеллигибельное, ранее постигаемое им лишь частично и пробуждаемое теофаниями, нисходившими к нему во внешних вещах. Тогда он подымется над тенями и образами Истины и, войдя в себя самого, над инаковостью, даже над различием между познаваемым, познающим и познанием. Он станет самою Истиной, умопостигающий и живущий, «intellectus purus secundum ipsum, qui extra intelligibile nihil potest intelligere esse posse».*** «Итак, Истина не будет уже иным чем-то уму, ни жизнь, которою он живет, не будет иною, чем сам живущий ум, по всей силе и природе умной мощи, которая все сообразно себе обтекает и всем себя делает, раз все в ней она сама. И сыновление есть вынесение (ablatio) всякой инаковости и различия и разрешение во единое всяческого, каковое есть излитие во всяческое единого. И это сам феосис. Ибо когда Бог единое, в коем единство всяческое, каковое есть также изли-

* «Ошибка в первоначалах есть шаткость основания» (*Николай Кузанский*. Сочинения: В 2 т. Т. 1. С. 173).

** «Вера свернуто заключает все умопостигаемое. Познание есть развертывание веры» (Там же).

*** «Чистое понимание, [которое] не будет понимать понимаемое как что-то иное» (Там же. С. 312).

тие единого во всяческое, дабы всяческое было тем, что есть оно (а в умном услаждении совпадает оно как единое, в коем всяческое, и как всяческое), — тогда истинно мы обожаемся, если до того возносимся, что в едином мы оно само, в коем всяческое, и во всяческом единое». «Сокровенным неким воззрением можешь предвкусить то, что не что иное сыновление, как это перенесение от тенных следов подобий к единению с самим бесконечным Разумом, в котором и чрез который дух живет и жизнь свою умопостигает, однако же так постигает, что ничего вне себя самого живущим не зрит, как если бы жило лишь то всяческое, что в нем самом сам он, и что познает себя обладающим толиким преизобилием жизни, что все в нем живет вечно и ничто, кроме самой Жизни живущих, жизни ему не дарует. Не будет Бог иным, чем Дух, ни от него раздельным, ни отличным, и не будет иным Разум Божественный, и Слово Божье, и Дух Божий. Ибо всякая инаковость и различность много ниже самого сыновления». Но плохо поймет Кузанца тот, кто истолкует эти слова в смысле исчезновения личности или индивидуальности умопостигающего. Личность не исчезнет, а целиком будет воспринята Всеединством, ибо Всеединство не безразличность, или безразличная потенциальность, а свернутость (complicatio), или совершенная и актуальная полнота всяческого, содержащая все единичное в свернутости, но не в эмпирической развернутости, или эксплицитности. Понятия «complicatio» и «explicatio» принципиально отличны от понятий потенции и акта: акт может быть и эксплицированным (хотя в этом случае и несовершенен), и комплицированным.

Итак, гносеология Николая Кузанского — мы легко усматриваем ее внутреннюю связь со средневековой философией и напоминаем о родстве ее плотиновской — является вместе с тем и его онтологией. Она утверждает единство знания и бытия, единство знания как такового во всех его проявлениях, почему неуместны упреки в ипостазировании или субстанциализировании «способностей» чувства, разума, ума. Самый важный, но и самый темный ее момент — различение между умом и Богом. Бог как высший принцип бытия и знания требуется и понятием актуальной бесконечности, и (что сводится к тому же) реальностью эксплицитности даже самого умозрения и дурной бесконечности или относительности нашего бытия. В самосознании моей реальной относительности и признании моей индивидуальности не исчезающею даже в комплицитности Бога дано основание того, что абсолютное не тождественно мне, или

основание идеи тварности моего Я. Поэтому концепция Кузанца и ближе к идее Рейсбрука, чем к идее Экхарта. Второй склонен (я не говорю, что склонность его актуализируется) к отождествлению Я с Богом, а потому отрицает бытие Я как такового в Боге и абсолютное делает относительным под видом его утверждения: нет ничего, кроме Бога. Первый сущностно различает Бога от Я, а потому утверждает бытие Я в Боге и сохраняет абсолютность Бога под видом ее отрицания. Кузанец стоит как бы посредине, но принципиально ближе к Рейсбруку. И срединность его положения обусловливает исключительные трудности в понимании его системы. Они еще встанут перед Бруно.

Знание не что иное, как Богооткровение, на высших ступенях превращающееся в Богоуподобление и обожение. Отсюда и из самого принципа совпадения противоположностей вытекает, что всякое знание в известной мере и в известном смысле истинно, отличаясь лишь мерою или степенью своей истинности. Поэтому существует лишь одна философия, которая в то же самое время должна быть и единой истинной религией. Все системы и все религии в известном отношении правы, все сводимы к одной истинной, которою для Кузанца является христианство. Но в сведении всех религий к единой возможны два пути, в зависимости от того, признается ли откровение христианства законченным или нет. В первом случае все прочие религии истинны лишь в меру совпадения с христианской, во втором — они могут дать ему нечто в нем еще несказанное, его дополнить (а почему бы тогда и не исправить). Для понимания философии Бруно и его religione della mente* важно выдвинуть две указанных сейчас возможности в развитии системы Николая Кузанского, мечтавшего о примирении восточной и западной церквей и открывавшего истину в самом мусульманстве. Здесь Кузанец до известной степени сходится с ценимым им Луллием.

Высший объект умного интуитивного знания — «Абсолютное, Божество, выше которого ничего нет и ничего нельзя помыслить» (Absolutus ab omni eo, quod aut dici aut cogitari potest). Но как Величайшее, maximum, Бог — все, что возможно. Он не может быть больше, чем Он есть, но не может быть меньше: тогда бы существовало нечто большее, чем Он, по малости. Следовательно, будучи наибольшим, maximum, Бог есть и наименьшее, minimum: обе противоположности в Нем совпадают как не-

* Религия разума (*итал.*).

постижимое для нас единство или свернутость, complicatio. Обе равно необходимы. Действительно, «умопостигать — значит уподобляться и измерять умопостигаемое самим собою, или интеллектуально». Но для измерения нужна мера. Точно так же и в мире все существует лишь мерою или числом, необходимым условием множественности вещей. Поэтому должно быть нечто малейшее, minimum как мера, не число, правда, но — принцип числа.

Совпадение противоположностей прослеживается и дальше. — Философия должна исходить из несомненного принципа, не могущего быть подвергнутым сомнению. А таковым принципом является положение: невозможного нет, невозможное не существует, не возникает. Следовательно, все действительно существующее тем самым возможно и есть возможное. Но возможность не может сама себя сделать действительностью: тогда бы она перестала быть возможностью, а действительностью бы и была. Но превращающая возможность в действительность действительность, в свою очередь, раньше должна была быть возможностью. Иначе, по принятому положению, она не была бы действительностью. Получается, что возможность и первее и вторичнее действительности. И то и другое в отдельности невозможно и потому недействительно по существу. Следовательно, необходимо допустить, что Первоначало бытия и знания — двуединство возможности и действительности, сразу и posse и esse, или est, т. е. «Possest», «Мочесть». При этом надо помнить, что Бог есть все, и, мысля Его как возможность, Posse, не ограничивать возможности прибавками понятий бытия, жизни, к чему склоняет сочетание глаголов esse и posse в наименовании его «Possest», Бог не «posse esse», «posse vivere» и т. д., не «posse cum addito», а «Ipsum Posse».* Именно в качестве «Possest» (с приведенною оговоркою) Бог и есть как Наибольшее, так и Наименьшее, бесконечно большое и бесконечно малое в смысле абсолютной бесконечности. Конечно-большое или конечно-малое может быть больше (respective** — меньше), но Бесконечно-Большое (respective — Бесконечно-Малое) ни больше ни меньше быть не может. Точно так же все противоположное, все взаимоисключающее в Боге является непротиворечивым единством. Бог — все, что мы о Нем можем мыслить или в Нем отри-

---

* Возможность быть; возможность жить; возможность чего-либо; Сама Возможность (*лат.*).

** Соответственно (*лат.*).

цать, и в то же время — ничто из того, что мы о Нем мыслим или отрицаем. Он выше противоречия, абсолютное тождество (non aliud).* Превышая все противоречия, Он выше противоречия между бытием и небытием, повторяет Кузанец онтологическое доказательство Ансельма Кентерберийского. «Как возможно умозреть, будто Наибольшее может не быть, когда быть Наименьшим значит быть Наибольшим?». Бог необходим и как Бытие и как Истина. Его невозможно помыслить несуществующим, ибо тогда придется признать, что Его небытие — Истина, т. е. Он утверждается самою попыткою отрицать Его. Сомнение к Богу неприложимо, так как вопрос «Есть ли Бог?» уже предполагает бытие, т. е. Бога. Он существует необходимо, и без Него не может быть ничего иного. Ведь то, что не есть Величайшее, Наибольшее, то, что конечно, не могло и не может само извести себя в бытие. — Опять перед нами отчетливая интуиция конечного, ограниченного и, следовательно, обусловленного, т. е. тварного бытия.

Единство по самой природе своей предшествует Инаковости, т. е. Изменчивости, ибо Инаковость состоит из одного и иного. Следовательно, Единство неизменно и вечно. Но Инаковость предполагает еще и Неравенство (ибо в Инаковости дано по крайней мере Двойство) и состоит из Равного и Иного, сводимого, если отбросить то, что прибавилось (а нечто, хотя бы вторичность, непременно прибавилось) на первое. Так как Неравенство совпадает с Инаковостью, то Равенство предшествует Инаковости-Изменчивости и вечно как Единство. Из следствий двух причин первее следствие первой. Единство само есть Связь, или причина связи, ибо нечто связано с Иным потому, что находится с ним в Единстве; напротив — Двойство есть Деление, или причина деления: в Двойстве дано первое Деление. Но раз Единство первее Двойства, то и Связь первее Деления, которое как Неравенство дано всегда вместе с Изменчивостью. Следовательно, Связь так же вечна, как Единство, и дана в нем и с ним. Таким образом, вечны — Единство, Равенство, Связь. Но вечное не может быть многим: тогда бы Множество предшествовало Единству. Следовательно, Единство, Равенство, Связь — одно, Триединство, которое познал уже Пифагор и которому учит христианство. Единство (unitas) есть вместе с тем и Сущность, или Бытийность (entitas). Поэтому Равенство, являясь Равенством Единства, есть Равенство Бытийности и свидетельст-

* Неиное (*лат.*).

вует, что Сущее, или Абсолютное Тождество, не может быть ни большим, ни меньшим. Значит, Равенство только самоповторение Единства, или: Сущее порождает — Равенство как Равенство себя самого. Но только однократное самоповторение Единства дает Равенство, или себя самого, а потому рождение однократно и вечно. Что касается Связи, то она может быть только единением между Единством и Равенством Единства. К тому же учению о Триединстве приводит Кузанца анализ Божества как абсолютной Мощи (Posse Ipsum), как Любви (Любовь любимая — любящая — связь обеих) и как движущей, или созидающей (causa efficiens), формальной и конечной причины всяческого. Триединство, устанавливаемое с необходимостью, не является для Николая Кузанского только богословскою идеей — недаром его рассуждения так многообразно отразились в системе Бруно. Кузанец ставит Триединство в связь с миром, считая сведение вскрытых им различий (но не сами различия) к различию Лиц Отца, Сына и Духа уместным только по отношению к миру, к тварям (creaturarum respectu). Сын называется Сыном как Равенство Единства, или Бытия, как Равенство бытия вещей, вне или ниже которого вещей быть не может, как Равенство бытия вещей, которые Бог мог создать, хотя и не создал от вечности. Рождение Сына Отцом и есть творение всего в Слове. И «тварь начала быть из того, что Бог — Отец; усовершается из того, что Он — Сын; из того, что Он — Дух Святой, согласуется всеединому порядку вещей». Таким образом, неслиянность трех лиц (как Лиц) обосновывается лишь в порядке домостроительства. — Анализ идеи Божества в себе недостаточно мотивирует ипостасные различия, непонятные, как мы видели, и для Бруно. Неслиянность Ипостасей, мог бы сказать Кузанец, ясна в единстве системы, тем более что в ней бытие мира, по крайней мере Божественности его, не является акциденцией Божества.

Бог все — но все в единстве неразличенности, в абсолютной простоте, что не должно пониматься как бесплодное единство или потенция. Чтобы обозначить такое единство, Кузанец употребляет термин «complicatio», или «свернутость», позволяющий мыслить актуальную полноту единства не как рвущуюся в развернутость, но как самодовлеющую и актуально заключающую в себе все: «Deus est omnia complicite». Но Он — ничто из существующего в отдельности или развернутости: «Deus est nihil omnium». Он не развернутость, explicatio, а свернутость, complicatio, не компликация как результат объединения экспли-

кации, а как совершенно актуальная и первичная компликация, в которой нельзя и мыслить экспликации, хотя она и является ее принципом. Это возможно только в том случае, если экспликация есть умаление бытия, что невозможно в Боге. Всякая вещь находится в Боге, но не в зависимости своей, т. е. в отъединенности, обособленности, а комплицитно, и в этом отношении она есть сам Бог и тождественна другим вещам, будучи в то же время и самою собой. «Божественная Сущность есть всех сущностей простейшая сущность, и все сущности вещей, которые суть, были или будут, всегда действием (actu) и вечно суть в ней сама Сущность. И так все сущности суть сама Сущность всех; а сама Сущность всех так есть некая, что Она вместе все и ни одна в единичности. И сама Величайшая Сущность — соответственнейшая мера всех сущностей, как бесконечная линия — соответственнейшая мера всех линий». Но — на этом надо неустанно и со всею энергией настаивать — в Боге всякая вещь, всякое бытие актуально, а не потенциально.

Что же тогда мир? — «Все, существующее в тварном мире, эксплицитно есть мир». Если Бог — complicatio omnium, мир — explicatio omnium. Бог — единство, мир — множество. Бог — единство, мир — различенность. Но если бы мир был полною, чистою различенностью, не было бы соответствия между идеей и действительностью. Можно даже показать, что тогда не было бы мира. Поэтому лучше назвать мир единством второго порядка, т. е. относительным, или единством, стяженным во множественности, «unitas contracta in pluralitate». Во всяком случае, мы должны различать в мире две стороны: реальную (иначе его бы и не было) эксплицитность и реальную же, но стяженную комплицитность, в качестве стяженной (а не абсолютной) требующую эксплицитность. Таким образом, развернуто и стяженно мир то же самое, что Бог абсолютно. Он так же наибольшее, но как наибольшее стяженно, — ограниченное, относительное, тварное. Он бесконечен, но бесконечен стяженно, т. е. не оконечен чем-либо иным и, замкнутый в себе, не абсолютно безграничен. Развертывается же мир как иерархия родов, видов, индивидуумов, причем род реален в видах и индивидуумах, вид в индивидуумах. И отсюда понятно, что в каждом индивидууме стяженно заключается Всеединство и сам он есть Всеединство, являющееся им самим в стяженности и ограниченности. Все во всем и каждое в каждом. И все и каждое комплицитно и абсолютно в Боге и Бог; и Бог эксплицитно и стяженно во всем и все.

Николай Кузанский отчетливо различает Бога как комплицитность и компликацию всяческого, мир как стяженную комплицитность всяческого и мир как эксплицитность, соотносительную его комплицитности. Грань между Богом и миром необходима, и без нее необъяснимо умаление бытия. Поэтому в мире надо различать, с одной стороны, его Божественность, с другой — приемлющую эту Божественность тварность, которая вне приятия или причастия не существует, ничто. И никоим образом нельзя считать Кузанца пантеистом, как неуместно применять к нему и эпитет теиста. Еще менее уместен свидетельствующий о скудоумии своих изобретателей термин «панентеизм».*

Понимание Бога как свернутости всего и мира как развернутости необходимо и неизбежно. Однако «образ» того и другого непонятен. В связи с этим Николай Кузанский и получает полное право настаивать на тварности мира, разумеемой им не в элементарных категориях теизма и пантеизма. Вселенная сотворена, и творение не Бог, а с Ним разносущно. Отношение твари к Богу таково же, как отношение следствия к причине: заключаясь в причине, следствия не суть она; таково же, как отношение всех чисел, из которых каждое — единство, к единице, их в себе заключающей. Вселенная сотворена Богом не из предвечной материи — материя лишь возможность, а из ничего. Все существующее как иное возникает после небытия, а потому не вечно. Ведь небытие предполагает бытие и отрицает бытие. Предполагаемое им (абсолютное) бытие предшествует ему; отрицаемое (относительное) следует за ним, т. е. возникает после него, после отрицания, или не вечно. Возвратимся к понятию возможности. Надо различать: 1) возможность соделывать (posse facere), 2) возможность соделываться (posse fieri), 3) возможность быть соделанным (posse factum). Первая, предполагаемая уже второй, как вторая третьей, не может быть созданием и есть абсолютная, или действующая, формальная и конечная причина всего. Она термин и предел второй, а потому и третьей. В ней все, что может соделываться, и все, что соделано, а она во всем как абсолютная причина в причиняемом. «Возможность соделываться — то, что соделано во всем соделанном». Она — потенция, необходимо предшествующая актуальности. Как сущность она не отлична от третьей, хотя и предшествует ей, но отлична от первой,

* Представление о том, что мир пребывает в Боге, но Бог не отождествляется с миром. Термин введен Карлом Краузе в 1828 г.

которая не сущность, а причина сущности. «Поэтому и говорят, что возможность соделываться соделана из ничего. И мы признаем сотворенною из ничего возможность быть соделанным, а не соделанное, так как произведена она чрез возможность соделывать».

Итак, мир, или Вселенная, создан Богом из материи, а материя из ничего. Это положение для Николая Кузанского вполне совместимо с учением о том, что мир есть Бог в Его развернутости и стяженности. Оба ряда мыслей представляются исключающими друг друга, но мы обязаны признать, что для Кузанца они вполне примиримы, непонятность же этого должно возвести к непостижимости образа отношения между Богом и миром и происхождения второго. Однако не всякий обладает «постижением непостижимым» и «docta ignorantia» автора излагаемой системы, и следует отметить возможность двух ее истолкований: пантеистического и теистического, или креационистского, из которых ни одно не является адекватным.

Созданный Богом мир представляет собою единство множества. Но для того чтобы существовало оно, необходимо число, без которого исчезнут различия и порядок, пропорциональность и гармония вещей. В силу этого обстоятельства, поскольку мы говорим о принципах мира, невозможно бесконечное увеличение или уменьшение чисел и должны существовать реальные «максимум» и «минимум», что, как мы знаем, одно и то же. Иначе мира не будет. — «Necessarium est in numero ad minimum deveniri, quo minus esse nequit, uti est unitas».* Таким образом, мы опять приходим к минимуму как п р и н ц и п у числа и мира. Для того чтобы организовать или упорядочить мир, эксплицировать себя в мире, точка становится границей линии, линия — границей поверхности, поверхность — геометрического тела. Этим создана возможность измерения, но еще не создано измеряемое. Точка неделима, не обладает величиной и сама пространственности создать не может. Для этого необходима материя, изменчивый субстрат становления. Благодаря материи точка, эксплицируясь или повторяя себя, но оставаясь тою же самой точкой, создает пространственную линию: материя обусловливает различия последовательных становлений точки.

* «Мы обязательно приходим в числе к минимуму, меньше которого не может быть, а такова единица» (*Николай Кузанский*. Сочинения: В 2 т. Т. 1. С. 56).

Отсюда легок переход к реальному миру, собственно говоря уже совершившийся в факте материализации и экспликации точки. — Непрерывная материя делима реально, но это деление не бесконечно. В конце концов мы приходим к реально неделимым «атомам». Мысленно мы можем делить до бесконечности, беспредельно, но реально, actu, мы дойдем до атома, или «quantitas ob sui parvitatem, actu indivisibilis».* Эти атомы и суть различные, благодаря изменчивости материи, становления единой и остающейся единою точки. Но атом не прост, а сложен, неоднороден: в мире простое, как показывает наблюдение, существовать не может. Точка — простое, но она постигается только умом; познаваемая разумом линия уже не проста, реально же в мире дана сложная поверхность, воспринимаемая чувственно. Но и поверхность не может существовать сама по себе. Она нуждается для определения своего в трех точках, если брать ее в простейшем виде. Для того же, чтобы она существовала, нужна четвертая точка, завершающая тело. Следовательно, существует четыре элемента мира, которые не даны в отдельности, но слагают все тела.

Таким образом, самоповторение неизменной в нем точки благодаря изменчивости материи становится экспликацией минимума в мир. Точно так же единый момент эксплицируется во время, а покой — в движение, последовательно раскрывающее его состояние. Следует заметить. — Говоря об изменчивости материи, Кузанец не предполагает, что эта изменчивость и есть причина или принцип множественности атомов, текучести времени и движения, своего рода хранительница форм. Многообразное дано в самоповторениях минимума, но в них оно комплицитно; материальное же бытие не может сразу вместить это комплицитное многообразие, а потому разлагает его на атомы, течение времени и движения. Это бессилие вместить и есть изменчивость, или сама материя как вечная потенциальность. «Из того, что Ум Божий одно понимает так, другое — иначе, возникла множественность вещей», непостижимая по-Божески для изменчивого, материального бытия.

Изменение, или движение, соответствуя Духу Святому, связующему в Божестве абсолютную потенцию и абсолютную актуальность, является принципом единства мира. Природа —

* «Актуально неделимое вследствие своей малости количество» (Там же. С. 421).

«quasi complicatio omnium, quae per motum fiunt».* Отсюда — необходимость движения всех тел в мире, но движения относительного, ибо мир, не обладающий каким-нибудь неподвижным центром, сам в целом не движется. Отсюда взаимная связь и взаимовлияние всех тел мира, выражающиеся в их, тоже относительном, взаимотяготении и позволяющие Кузанцу выяснить смысл веса. Отсюда же понимание связи жизни и смерти, круговорота бытия.

Если задать себе вопрос о причинах творческого акта Божества, то можно указать лишь одну — Божью Благость. — Идея благости предполагает кого-то иного, на кого эта благость изливается, т. е. тварь. Смысл же творения разъясняется как самооткровение Божества. Но самооткровение может быть полным и неполным. К допущению первого склоняет все, что Кузанец говорит о мире как развернутости Бога; к допущению второго все то, что заставляет признать мир творением из ничего, восприятие его относительности. — Мир сотворен и не вечен; являя собою вечность, будучи ее отображением, он являет ее стяженно, в форме времени, которое начало быть, а если бы не начинало, то и не было бы временем. Мир сотворен из ничего и ограничен или безграничен лишь отрицательно, как не ограниченный чем-то иным. Он не может быть больше и меньше, чем есть, однако не абсолютно, а относительно — в отношении к ограниченной по самому понятию своему материи, или потенции тварной действительности. Он ограничен как начавший (нет необходимости принимать временное, хронологическое начало) быть и должен, казалось бы, кончиться. Однако последнее предположение следует отвергнуть. В самом деле, границы и цель, или конец, posse fieri, или материи, заключаются в posse facere, или Боге. Допустим, что наступит конец мира. Тогда вся материя (потенция) актуализируется, т. е. перестанет существовать как материя, получив определенность. А как может исчезнуть posse fieri, раз остается абсолютный предел его и причина, posse facere? Следовательно, мир не уничтожится, и, значит, он бесконечен. Но если материя бесконечна, не следует ли признать ее и безначальной? Николай Кузанский мог найти обоснование такого взгляда в сочинениях известного ему Эриугены, которого он называет «Scotigena». Эриугена склонен был понимать материю как аспект Божества и под творением из ничего разуметь творе-

* «Как бы свернутое единство всего, что возникает через движение» (Там же. С. 129).

ние из Бога. И, несомненно, Эриугену напоминает кузановское различение в Божестве творения и творимости: в Боге творить то же самое, что быть творимым (creare = creari). Однако Кузанец, развивая эти соображения, различает Бога и внутрибожественный процесс творения-творимости, т. е. самопроявления Бога во всем, от призвания всего, в чем Он проявляется, к бытию из ничего. Материя как чистая и относительная возможность (posse) одинаково отлична от Бога как возможности-действительности (Possest) и как абсолютной возможности (posse ipsum).

Существо чрезвычайно тонкой и сложной, подающей своими отдельными выражениями повод к односторонним толкованиям мысли Кузанца, на мой взгляд, заключается в следующем. Как и Эриугене, мир представляется ему самораскрытием Божества, или теофанией, и во Всеединстве своем, и в каждой отдельной сущности, которая именно в силу этого является микрокосмосом. Кроме Бога нет и не познается ничего, а потому мир лишь explicatio Dei и можно говорить о том, что Бог творит себя самого, creat et creator, что Он — Отец в качестве материи, Сын — в качестве формы, Дух — в качестве связи или единства всего. Но при этом надо иметь в виду, что Бог познается и раскрывается не в себе самом, а в сотворенной Им из ничего материи. Материя и созданный из нее мир — ничто, возникшее волею Божией из ничего же. Однако это ничто становится нечто, когда воспринимает Бога и делается теофанией. Таким образом, в несуществующем самом по себе и неуловимом потому никаким познанием творении является непостижимый сам по себе Бог, и является в меру принятия Его тварью, т. е. неполно, как unitas contracta in pluralitate. Без творения Божество не открылось бы и не было бы Благостью, но творение обусловливает в силу начальности и, следовательно, ограниченности своей неполноту богоявления. И в относительности творения основание того, что истинная компликитность Божества, всегда остающаяся сама собой и не нуждающаяся в противоположном, отображается двояко: как относительная, или стяженная, компликитность тварного бытия и как соотносительная ей эксплицитность, как transfinitum и indefinitum. Если так, то самооткровение Бога в мире неполно, а оно должно быть полным, ибо иначе Бог не есть Благость. Поэтому необходимо мыслить какую-то высшую категорию бытия мира, его обожение, недостижимое силами самой твари, но осуществимое нисхождением в мир Божества.

Итак, мир — подобие и образ Божества и в составе своем как отражающие Триединство материя, форма и связь, и в трех ро-

дах находящихся в нем творений: в чистых духах — почти полной актуальности и оформленности, в вещном бытии — почти полной потенциальности, или материальности, в человеке — относительной уравновешенности (связи) актуальности и потенциальности, формы и материи.

Человек занимает в мире центральное положение, соединяя в умной и разумной душе своей высшую, т. е. включающую в себя все телесное, ступень телесного мира и низшую ступень духовного, связуя земное с горним. В особенном, преимущественном смысле он является микрокосмосом и тварным образом Божьим, вмещая в себе, подобно Богу, весь мир, но только в его стяженности. И прежде всего Николай Кузанский имеет в виду всего человека: как род или человечество, как, пользуясь термином каббалы, Адама Кадмона, который, однако, не существует отдельно, но реален лишь во всех индивидуумах, целостно находясь в каждом из них. Душа индивидуума (тут уместны те же соображения, что и в применении к человеку вообще) есть дух, mens, «некое Божественное семя», Мейстер Экхарт сказал бы — «искорка». По отношению же к телу душа — образующий и оживляющий его принцип, субстанциальная форма или, собственно, душа, вездесущая в теле, подобно единице в числе. Она относится к телу как компликитность к экспликитности и воздействует на него посредством тонкого духа. Она в качестве души индивидуальна и творится Богом, а не порождается другими душами наподобие того, как тело рождается от тела. В качестве духа она самодвижная «умная» жизнь, собственно говоря — даже не движение, а мера и принцип всякого движения, нечто его превышающее. Дух познает неизменные и вечные формы и как приемлющий вечное, как стоящий выше начала умирания, движения бессмертен. Он заключает в себе понятия, или идеи, «подобия» всех вещей, и отображает Бога, заключающего в себе истину их. Но, как уже указано, не следует считать эти «подобия» отдельными от вещей и от истины вещей. Если теперь мы вспомним, что ум, или интеллект, в системе Кузанца невольно отождествляющийся с духом (mens), не относится, подобно разуму, к чувственному, и обратим внимание на функцию духа и обоснование бессмертия духа, а не души, мы подойдем к возможным, но опасным для ортодоксии святого кардинала Апостольской церкви выводам. Именно — появляется искушение, во-первых, отождествить дух и ум с деятельным интеллектом аверроистов, признав его всеобщность (ведь индивидуальное бытие доказывается только применительно к душе), а во-вто-

рых — отрицать бессмертие души, т. е. индивидуальное бессмертие. Такие выводы, по-моему, будут неправильны: надо не забывать идеи компликитности; тем не менее они возможны и сыграли свою роль в развитии кузанской философии.

Но как возможно центральное положение человека и его значение в целом тварного Всеединства, особенно ярко выясняемое завершающим систему Николая Кузанского учением о Богочеловеке? Оно кажется тем необъяснимее, что Кузанец отрицает птолемеевскую теорию мира и учит о вращении Земли подобно другим небесным телам. Однако, отвергая центральное положение Земли, Николай Кузанский отвергает и существование пространственного центра мира вообще. — Если допустить, что движущееся тело действительно достигнет центра, т. е. малейшей точки, надо будет, по учению о maximum и minimum, допустить, что оно достигнет вместе с тем и величайшей окружности; попав в центр, оно попадет и на периферию, т. е. охватит весь мир. Центр мира должен быть его периферией. А это невозможно, потому что тогда бы мир перестал быть «стяженным единством во всем». Истинный центр и истинная периферия мира Бог, а пространственно, эмпирически ни того ни другой нет. Таким образом, всплывшее перед нами недоумение отпадает. Но можно ли в этом случае говорить о центральном положении человека? — В пространственно-материальном смысле, очевидно, нет, так как вопрос отпадает. Но человека следует рассматривать не только со стороны его материальности. Принципом его является дух. — «Стяженное единство» должно, отображая Бога, явиться таким, чтобы нельзя было мыслить ничего большего и ничего меньшего. Однако ограниченное в силу самой своей ограниченности не может стать действительно наибольшим и наименьшим. Ограниченное, или стяженное, наибольшее невозможно, а истинно и действительно наибольшее, т. е. Бог в Его абсолютности, чуждо ограничению. Поэтому, чтобы мир истинно отразил Бога, необходимо соединение бесконечного с конечным, т. е. Богочеловечество, так как именно в человеке, а не в ангелах и не в материальных вещах дано единство и связь духовного с материальным, объединено все сущее. Идея Богочеловечества — в связи нашего изложения нам нет нужды углубляться в детали и обоснование теории — завершает собою систему Николая Кузанского, примиряя эмпирическую неполноту самораскрытия Божества в твари с требуемой Благостью полнотой этого раскрытия путем обращения к сверхъестественному факту обожения.

Николай Кузанский оказал громадное влияние на развитие дальнейшей философской мысли и тем, что дал синтез достижений схоластики, и тем, что высказал ряд новых гениальных интуиций. Он — подлинный завершитель Средневековья и родоначальник новой философии, недостаточно оцененный еще и доныне. Но непосредственных учеников он оставил немного. С большими оговорками можно к ним причислить Жака Лефевра (Jacques Lefèvre d'Étaples, Jacobus Faber Stapulensis, 1460—1536), издателя сочинений Кузанца и профессора в Сорбонне, и Булье, или Бовилля (Charles Bouillé, Carolus Bovillus, 1479—1566), ученика Лефевра. Собственно говоря, настоящим последователем Кузанца, воспроизводящим, хотя и в измененном виде, основную схему его учения, является лишь Бруно. Тем значительнее косвенное и частичное влияние кузанской философии, поддерживаемое возрождением платонизма.

15. Гуманистическая культура Италии эпохи Ренессанса влекла к Платону, художественная форма произведений которого так выгодно отличала его от Аристотеля и средневековых схоластиков, особенно последнего периода. Но в этом заключалась лишь одна из привлекательных сторон платонизма, а вернее, новоплатонизма, потому что Платона продолжали воспринимать и понимать чрез посредство подлинных завершителей его философии, новоплатоников. И, как показывает система Николая Кузанского, конгениального Плотину, и влияние ее, новоплатонизм соответствовал глубоким потребностям духа, неудовлетворяемым схоластикой и возрождавшимся аристотелизмом, тем более что имя Аристотеля сплелось со школьной средневековой наукой, а гуманисты, опознавая себя в опознании античности и мира, стремились занять боевое положение и противопоставить свою новую философию прошлой и господствующей. Платонизм если и не давал, то указывал выход из того отрицания достоверного знания, к которому пришла поздняя схоластика. Уже в силу одного этого он был жизненным направлением, открывавшим еще неиспробованные или давно заброшенные философскою мыслью пути, делавшим своих представителей восприимчивыми к идеям Николая Кузанского или способными к развитию аналогичных им построений. Он обосновывал умозрение как метод мысли, отличный от рационального познания и высший, чем оно, сближаясь с религиозными и мистическими течениями эпохи, привлекая некоторой расплывчатостью и туманностью своих исканий. Наконец, в новоплатонизме было

синтетическое устремление, предощущающее с самых первых шагов единство мироздания, в созерцании которого сливаются в одно целое философская и эстетическая интуиции. Аристотелизм дискурсивен, дробит и разлагает целостность жизни до утраты самого ощущения ее целостности, подменяемого мертвой рационально-логической схемой. И как в религии перипатетическое богословие привело к противопоставлению воли и благодати, дел и веры, к юридическому формализму и индульгенциям, вызвав протест целостного религиозного сознания в Лютере и — возвращение Лютера к Аристотелю, так и в области философии учение последователей Стагирита ставило аналогичные проблемы. Их обещал решить платонизм. И в этом отношении важнее и действеннее не форма его, не конкретное содержание, а его синтезирующий, всеобъемлющий, истинно философский дух. Дело шло не о простом воспроизведении системы Платона или Плотина, а о том, чтобы силою платонического эроса связать и объединить разрозненно растущее богатство знаний, использовав и приобретения схоластики, и аверроизм, и возрождаемый чистый аристотелизм, и забытые учения Гераклита, Эпикура, стоиков. Таков был завет Платона, вобравшего в свою философскую систему все, чего достигла предшествующая эллинская мысль, примирившего Гераклита с Парменидом.

С половины XV века в Италии пробуждается оживленный интерес к Платону. Флорентийский собор (1439) усилил прилив ученых греков в Италию; на нем появился и убеленный сединами величавый старец Георгий Гемист Плетон (1360—1452), крупнейший представитель возрождавшегося в Греции неоплатонизма. Он открыл флорентийцам тайны и красоты великого учителя и положил начало оживленной и бранчливой полемике между греками платоновцами и аристотелевцами. Но итальянцы ее мало понимали и еще менее ей сочувствовали. Им более пришлась по сердцу деятельность ученика Плетона кардинала Виссариона (1403—1472), пытавшегося примирить и согласовать учения Платона и Аристотеля. Такое примирительно-синтезирующее направление лучше соответствовало и духу неоплатонизма, и духу Ренессанса. Почти на глазах приехавшего умирать в Италию Николая Кузанского поднялась покровительствуемая Медичи Платоновская академия. Ее глава Марсилио Фичино (1433—1499), переводчик и популяризатор Платона, Плотина, Ямвлиха и Прокла, окончательно утверждает начатое Виссарионом течение философской мысли. Задача философии понимается им как всеобъемлющий синтез, в котором христианство со-

гласуется с Плотином и Платоном, понимаемым по-новоплатоновски, с Аристотелем. В этот синтез вовлекаются идеи Пифагора, Гермеса Трисмегиста, Зороастра и, благодаря Пико делла Мирандоле (1463—1494), каббала и магия.

Возрождение платонизма не дало оригинальных систем, но оно сделало не меньшее: популяризировало учения Платона и новоплатоников, в превосходных переводах Фичино распространило знакомство с ними. Воодушевленные призывы Фичино и Пико расширили круг их соплатоников и увлекли ученых далекой Германии: Рейхлина (1455—1522), подобно Пико тяготевшего к каббале и пифагорейской мистике чисел, Агриппу Неттесгеймского (1484—1535), мистика, фантаста и почитателя Луллия. Пронеслась платоновская волна и по Франции: следы ее заметны на Лефевре и Булье; в XVI веке Леруа (Regius, 1510—1577) и де Серр (de Serres, 1540—1597) дают переводы Платона. Платонизм проникал в самое стихию философствования, в значительной степени новоплатоновского уже в Средние века; и не надо даже было читать самому произведения Платона или Плотина, чтобы повторять и развивать их идеи. Новоплатонизм продолжал жить и воздействовать в аверроизме, признанным центром которого с XIV и до XVII века является Падуанский университет. После Пьетро д'Абано (ум. 1316) и Урбана Болонского (ум. 1405) крупными последователями «Комментатора» считались Николетто Верниас (1420—1499), Акиллини (ум. 1518), особенно же Агостино Нифо (1473—1538) и профессор в Падуе в год заключения Бруно Франческо Пикколомини (ум. 1604), склонявшиеся к идее примирения Аристотеля с Платоном. Еще в 1496 г. труд аверроиста Павла Венецианского «Summulae logicae» был признан официальным руководством по философии; в 1472 г. в Падуе же вышло первое издание Аверроэса. Но возрождению аверроистического Аристотеля противостояло новое течение в среде перипатетиков: в той же Падуе некоторое время преподавал Пьетро Помпонацци (1462—1524), глава александристов, т. е. последователей древнего комментатора Аристотеля Александра Афродисийского. Он сам, нашумевший своим отрицанием бессмертия и духовности души, чудес, ангелов и демонов, и его ученики Симоне Порта (ум. 1555), Цезарь Скалигер (1484—1558) и другие еще резче, чем аверроисты, отстаивали теорию двойной истины. Впрочем, не следует преувеличивать различий между аверроистами и александристами; чем далее, тем больше сливались оба течения с преобладанием в учении о душе, одной из главных проблем XVI века, алек-

сандризма, в натурфилософии — аверроизма. Сюда следует отнести и Контарини (ум. 1542), и Дзабареллу (1533—1589), и Кремонини (1552—1631). Без комментаторов подойти к Аристотелю стремится Андреа Чезальпино (1519— 1603), врач Климента VIII.

Философское значение всего этого возрождения разных видов аристотелизма весьма невелико. Учение Аристотеля и в схоластической, и в аверроистской, и в новых формах, скорее всего, было той необходимой почвой, от которой чувствует потребность оттолкнуться философия Возрождения. Мыслителям-гуманистам, несмотря на гармонистическую тенденцию их философии, а может быть, именно в силу нее, нужна была полемика, нужны были противники — старые системы, подчеркивающие новизну обновителей знания. Такою старою системою был аристотелизм, таким общепризнанным врагом — Стагирит. Но, с другой стороны, и в аристотелизме, пытавшемся удержать свое былое величие, наблюдаются тенденции новой философской мысли. Одна из них — то же, что и у новоплатоников, стремление к гармонии и согласованию противоположных систем. Так, падуанский профессор Леонико Томео (1456—1531) полагает, что в основных положениях Аристотель и Платон друг с другом согласны, а видимость противоречия создается лишь разными способами выражения одной и той же мысли, склонностью Аристотеля к «физике», да еще плохим истолкованием творений Стагирита у большинства комментаторов. И Томео, как мы уже знаем, в этом отношении не одинок. Не менее существенно внимание к проблемам гносеологии. И, если Помпонацци, оспаривая аверроистскую идею единого деятельного интеллекта, потрясает основу объективности и общезначимости знания, большинство отстаивает мысль или о Божественности ума, или о причастии его Божьему Уму, в котором, говорит «последний аристотелевец Италии» Кремонини, объект и субъект знания совпадают. Для Чезальпино человеческий ум, или дух (mens), хотя как несовершенный акт и множественный, Божествен и, следовательно, родствен Божьему созерцательному Уму. Чезальпино ясны необходимость какого-то взаимопроникновения «интеллектов» и существование Божьего Интеллекта, или Ума, который, «отделенный от всякого противоречия, содержит, умопостигая себя самого, умопостижение прочих нисходящих от него актов», т. е. умов, «ибо умопостижение им самого себя есть умопостижение всех, как — белизны всех цветов». Если бы умы, или интеллекты, не постигали друг друга, не было бы единства. А единство, с

точки зрения Чезальпино, и необходимо, и объективно-показуемо. Он считает недопустимою мысль, будто Вселенная является лишь внешнею, механическою совокупностью субстанций: тогда бы она не была Вселенной, не существовала.

Вселенная, по представлению Чезальпино, живое, одушевленное целое, организм. Ею движет и ее объединяет вселенская душа, тождественная Божьему Уму; и нет в мире субстанций, кроме одушевленных и частей одушевленного: «Все причастно единой вселенской душе, Богу, и развитие Вселенной направлено к единой цели — извести из материи живые, одушевленные существа». Это развитие создает мир как одушевленное целое, как организм. Естественно, что Чезальпино приближается к пантеизму и, «чистый» аристотелевец, к аверроистам. Мы без труда усматриваем в нем уклон мысли, родственный Кузанцу, хотя далеко не достигающий той же глубины, и еще более родственный Бруно.

Мелкое критиканство Помпонацци, его нападки на мировую душу, бессмертие и т. д., интерес к вопросу о душе у падуанских студентов, прерывавших профессоров криками: «Anima! Anima!», свидетельствуют о значении затронутых нами сейчас проблем. Не об индивидуальной душе и ее бессмертии идет главный спор — кто думает об индивидуальной душе, тот, как многие венецианские патриции, рукоплещет успехам и остроумию Помпонацци. Проблема поставлена шире: в связи с единством мира и задачами мирообъяснения, в которое нечто вносит и Помпонацци, отвергающий чудеса, вмешательство духов, указывающий на звезды и обусловленную ими необходимость мирового процесса. Не лишено показательности для философских настроений эпохи его утверждение, что из чувственного мира не извлечь доказательств для обоснования бытия сверхчувственного. Однако натурализм перипатетиков в целом отличается мистико-пантеистическим характером. И, может быть, небесполезно отметить, что Чезальпино считает самым совершенным познанием то, которым мы постигаем самое чтойность (quid est). Как ни мистичен и ни теософичен натурализм, он сочетается с реальным тяготением к индивидуально-конкретному миру.— Джакомо Дзабарелла, учитель Кремонини, усердно изучает астрологию и аристотелевскую физику; Чезальпино пишет систематический труд по ботанике, занимается минералогией, руководит ботаническим садом в Пизе. В связи со всем этим становится понятным возрождение стоицизма и атомизма античности.

Итак, аристотелизм вместе с новоплатонизмом обнаруживают основные тенденции эпохи, но философская мысль ее, по духу новоплатоновская, по навыкам во многом еще перипатетическая, чуждается односторонности и уже связует свою судьбу с намечающимся расцветом естествознания, с именами Коперника, Тихо Браге, Кеплера, скоро и Галилея.

Бернардино Телезио (1508—1586), столь ценимый Бруно, ставит себе целью описание того, как действует природа, и простейшее объяснение ее явлений. Желая основываться на опыте, отрицая авторитет и умозрение, он ведет и в сочинениях своих, и в своей Academia Cosentina непримиримую борьбу с Аристотелем и перипатетиками, «выдумывающими» свой собственный мир вместо Божьего. Он, разрушая птолемеевско-аристотелевскую систему мира тем, что признает открытие Коперника, отвергает четыре элемента Аристотеля и старается заменить их найденными им двумя принципами: теплым как началом движения и недвижным холодным. Эти две силы своим взаимодействием и борьбою созидают мир, в котором все материально, но способно ощущать. Телезио верит в бессмертную душу, но отделяет философию от веры. Предваряя физиологию Бэкона и Декарта, он считает приципом животной жизни обращающийся в теле теплый дух (spiritus) и приближается к открытию кровообращения.

Телезио стремится быть чистым эмпириком. Изучение природы с мистическим ее пониманием соединяет Парацельс (Philippus Aureolus Theophrastes Bombast von Hohenheim, 1493—1541), «чудо врачебного искусства», но плохой философ, по мнению Бруно. Но так ли чужды идеи Парацельса духу и отдельным положениям системы Ноланца? — Созидая теорию медицины на теологии, философии, астрономии и алхимии, Парацельс центральным моментом своей системы делает учение о человеке как микрокосмосе, методом — сочетание опыта, лживого без созерцания, с созерцанием, без опыта создающим лишь фантазии. Мир, макрокосмос, может быть познан только на основе знания о человеке, высшем создании Бога, ибо человек выполняет поставленную Богом творению цель: все познает и приводит к совершенству. Но, с другой стороны, и познать человека возможно только на почве знания о мире, что не противоречит первому положению, так как истинный философ познает одно в другом. Человек, центр и «пункт» всего, состоит из создаваемого элементами тела, из происшедшего из звезд тела астрального, или духа, и из создаваемой непосредственно Богом души. По-

этому в человеке дан и познаваем весь мир, все роды существ: животные, ангелы и элементарные духи воды (нимфы, ундины), земли (гномы, пигмеи), воздуха (сильфы, лемуры), огня (саламандры, пенаты). Ясно — познание микрокосмоса есть познание макрокосмоса. Парацельс признает созданную Богом первоначальную безо̀бразную материю, которая как подлежащая мировому закону троичности содержит в себе три духовные начала: соль, серу и ртуть. Они создают многообразный мир, сначала выделяя элементы (огонь и воздух, воду и землю), опять-таки духовные. Наконец, элементы, при посредстве находящегося в них «Вулкана» (мировой души), создают отдельные вещи. Нам нет надобности углубляться в теории алхимии и магии — эта «часть философии» Бруно наименее знакома, и тюрьма прервала его начавшиеся занятия ею — и следить за частностями сочетающей наблюдение с фантастикой системы Парацельса. Достаточно указать только на одно. — Он резко разграничивает философию, пользующуюся естественным светом разума в изучении «дел природы», и теологию, опирающуюся на веру и откровение и рассматривающую «дело Христа».

Отделения философии от богословия и свободы первой, но только для избранных (т. е. для себя) требует и другой представитель того же мистико-натуралистического направления — миланец Кардано (1500—1576), требует, несмотря на некоторую зависимость свою от Николая Кузанского. Кардано, выдающийся математик и врач, умеет соединять острую интуицию с ребяческим легкомыслием. Подобно Парацельсу, он понимает бытие как Всеединство, в котором все подчинено причинности и все связано симпатией и антипатией, притяжением одинакового и отталкиванием разного. Основанием этого факта является вездесущая, но непространственная мировая душа, живущая в темноте или (что то же самое) свете. Ей как активной форме противостоит пассивная материя, начало влажное, разлагающееся на три элемента: землю, воду, воздух. В мире нет ничего неодушевленного, но высшая одушевленность, или душа, присуща человеку. К душе же человека привходит дух, управляющий одушевленным телом через посредство тонкого жизненного духа. Духи в определенном числе созданы Богом. Поэтому Кардано связывает свое учение о бессмертии с теорией метемпсихоза, которая сочетается у него со стоической идеей о периодическом восстановлении всего в прежнее состояние.

Парацельс и Кардано переплетают наблюдение и эксперимент с блестящими интуициями и мистическими фантасмаго-

риями, поражающими своей «романтической конкретностью». Кардано даже переживал видения и галлюцинации. Но оба они проникнуты живым ощущением единства космоса и органической связи между природой и человеком и оба сосредоточиваются на мире, не захваченные богопознанием. «Свобода» философии уже скрывает в себе равнодушие к теологии. Напротив, пантеистические мотивы звучат в системе Патрици, просившего папу сделать его философию обязательной для всего христианского мира вместо аристотелевской.

Франческо Патрици (1529—1597), питомец Падуанского университета, профессор в Ферраре и Риме, обусловлен в своем философском развитии главным образом новоплатониками, частью — Телезио. — Предметом философии является мир, отблеск Первосвета, одушевленное и стройное целое. Высшее Начало есть истинное Всеединство, «Unomnia», в котором все находится неразличенно и которое изводит из себя Второе, уже не unum, a unitas, ибо в нем все дано различенно. Первое и Второе делаются вновь Единым силою Третьего, или Любви, как о том учат Зороастр, платоновцы и христиане. При этом Патрици не думает о примиримости подобного утверждения с христианской догмой — Всеединство не Ум, а выше Ума, или Жизни, т. е. Второго, а Второе выше Духа, или Третьего. Из Духа как из «Второго Ума» истекают умы, из них души, далее природы, качества, формы, тела. Таким образом получается повторяющая новоплатоновскую, совсем не христианская (кардинал Беллармин был прав) иерархия эманаций, составляющая мировое целое, которое движимо и живет, материальное и пассивное, деятельностью мировой души. Условием материального бытия мира является первый элемент вещей — пространство. К нему в качестве второго элемента присоединяется теплое начало, или свет, некоторая субстанциальная форма, среднее между формой и материей. Однако надо различать эфирный свет «теплого» светящегося неба, стягивающийся в Солнце, бестелесный свет в душах людей и животных и возвышающийся над ними обоими свет Отца. Пространство, свет с теплым и жидким началами создают единое мировое тело, нечто непрерывное и распростирающееся в бесконечность, но разделяющееся извнутри кнаружи на области земли, воздуха, эфира, неба и огневого неба со стяжениями пламени в виде движущихся, как птицы по небу, и вращающихся вокруг своей оси звезд и планет. Особняком стоят Солнце, вокруг которого согласно с учением Коперника обращается Земля, и отвердевшая и потемневшая Луна.

Все они — и Телезио, и Парацельс, и Кардано, и Патрици — интересны для нас еще в одном отношении. — Со вниманием к природе и уменьем пристально вглядываться в окружающий мир соединяется у них внимание к своей собственной личности и переходящее иногда всякие границы самомнение. Кардано достигает в своей «De vita proprìa» истинно художественной конкретности и индивидуализованности изображения, но, не довольствуясь этим, во всех своих сочинениях щедро рассыпает автобиографические заметки. Он верит в свой гений, сознает свою оригинальность, не устает говорить о своих открытиях, предчувствиях и видениях. И он не ограничивается рассказом, а погружается в самоанализ, поражающий тонкостью, старается объяснить себя как индивидуальность из основных свойств своей физической и духовной природы, наследственности и констелляции звезд в момент его появления на свет. Перед нами не только личность, а и ученый-исследователь, аналитик, охватывающий единым воззрением и себя и весь мир. Вместе с расцветом естествознания зарождается и новая психология. Конечно, она связана со средневековой, со схоластикой, особенно с мистикой. Но в ней всплывают и новые точки зрения. Во-первых, она учитывает индивидуальность душевной жизни, ее конкретное многообразие и ограниченность; во-вторых — пытается уловить связь данной индивидуальности со всем окружающим миром. И с новой силой встает проблема индивидуальности в ее отношении к Всеединству.

Такова среда, в которой вырастала система Бруно. Его философское развитие и определившие это развитие прямые влияния можно наметить лишь в главных и общих чертах. Почвой, вскормившей ноланскую философию, был перипатетизм св. Фомы, когда-то учившего в том самом монастыре, который принял Бруно. К влиянию же томизма и аристотелизма рано присоединилось увлечение Джордано идеями Луллия. Но еще в неаполитанский период своей жизни Бруно проникается антиаристотелизмом и натурализмом Телезио и, может быть через посредство его сочинений, во всяком случае — еще «в нежной юности» впервые знакомится с системой Коперника. Это было решающим моментом. Открывающаяся в учении Коперника система мира стояла в резком противоречии и с физикой Аристотеля, и с традиционным антропоцентрическим и геоцентрическим христианством, подрывая, казалось бы, правдивость Священного Писания. К сожалению, мы можем лишь гадать о том, что произошло в сознании Бруно и с какими еще учениями ознакомился

он за период своей монашеской жизни. Вероятно, натурализм Телезио привел его к Эпикуру и Демокриту с их «нечестивыми атомами». Но мы не знаем, в Италии ли или уже во время своих странствий испытал он воздействие идей Кардано и Парацельса; не знаем и того, когда и как новоплатонизм пришел на смену атомистически-механистическому мировоззрению. Платоником был Бруно в Тулузе, читая «О душе» и совершенствуя луллизм; но к подлинному источнику новоплатонизма, надо полагать, приблизился он благодаря сочинениям Булье и Лефевра уже в Париже: они сделали его учеником Николая Кузанского, а его дальнейшее философствование — процессом освоения системы Кузанца и попыток синтеза ее с тем, что он знал, узнавал и смутно чувствовал как индивидуальное свое.

А знал Бруно, судя по обилию цитат и заимствований, много. Однако он совсем не эклектик, дорожа своей самостоятельностью и расценивая свои авторитеты, ссылаясь без оговорок лишь на тех, чье учение дошло до него в скудных фрагментах и темнотой выражений делало легким желательное его истолкование. Так, платоновец по духу, Бруно порицает Платона за то, что Платон, стремясь быть оригинальным, исказил учение Пифагора, и за то, что он вместе с «беднягой Аристотелем» отделяет идеи от материи, выдумывая фантастические, нереальные сущности. Ноланец смело берет под свою защиту пантеизирующий стоицизм, Демокрита и Лукреция, указывая, однако, на односторонность последних. Гениальный Луллий «болтлив» и сам не понимает гениальности своей идеи. Коперник и Парацельс — плохие философы. Даже Кузанец, «единственный творческий ум из дышавших нашим воздухом», «доступный и понятный тем меньшему числу, чем он глубже и божественнее», подобен мореплавателю на бросаемом волнами корабле. То он вздымается на гребень волны, то низвергается в пучину. Он не преодолел всех ложных идей, в которых его воспитали, и духовная одежда помешала ему быть вторым Пифагором.

Такая самостоятельность предполагает некоторые основные тенденции философствования Бруно. Частью это тенденции эпохи, частью его индивидуальные. Вторые должны нам раскрыться в анализе ноланской системы, первые могут быть намечены уже теперь.

Средневековье поставило и начинающий возможную, но не осуществившуюся еще новую философию завершитель его Николай Кузанский в главных чертах разрешил ряд основных гносеологических и метафизических проблем, около которых со-

средоточивается философствование XVI века, преследующее и собственные свои задачи. В теории знания со всей остротой стояла проблема познания сущности, quidditas вещей и Бога. Потребность в таком познании оправдывала его, но теоретически оправдать его было труднее. Тонкая рационалистическая диалектика скотистов и номиналистов дискредитировала рационализм, доверие к разуму, превращая разумное познание в занятную и увлекательную, но бесплодную и оторванную от действительности игру понятиями. Чувству довериться было нельзя: чувственный опыт, очевидно, не способен дать знание, особенно же знание рациональное. А в то же время в этом чувственном опыте уже усматривалась своя ценность, осложнявшая проблему. Не чтойность, а этовость, не quidditas как нечто общее, а haecceitas как индивидуальное влекла к себе. И старый спор реалистов с номиналистами перешел в новую фазу, а основным стал неразрешимый рационально вопрос о принципе индивидуации, principium individuationis. Объект познания являл пытающемуся познать его свою иррациональность. И чем ближе подходили к миру, чем больше постигали его многообразие, тем яснее становилась его иррациональность и тем необходимее было оправдать индивидуальное. А там всплывал и дальнейший вопрос, тоже обостренный номинализмом. — Не оторваны ли мы, рационально познающие, от мира и Бога, можем ли мы их вообще как-нибудь познать, да и существуют ли они? Не является ли знание наше в лучшем случае репрезентативным, а следовательно, и не знанием, а нашим рациональным упорядочением несущихся в нашем же сознании наших же и только наших атомов — индивидуальных ощущений?

Очевидно, гносеологическая проблема обнаруживает свою онтологическую природу. — В каком отношении стоят друг к другу знание и бытие, я, мир и Бог? Если в мире объективно нет общего, то возможно, что правы атомисты, как думал ученик Оккама Николай д'Отрекур. А если мир лишь совокупность атомов, как объяснить его организованность и органичность, единство, по-видимому, не сводимое на случайность? Ведь возвращение к «закону» стоиков возвращает к Логосу, к гилозоизму* досократовцев, к огню Гераклита и Уму Анаксагора, а все это отрицает атомизм и отрицание общего. Но возможно, как утверждал тот же Николай д'Отрекур, что бытие внешнего мира недо-

* Представление о всеобщей одушевленности материи (от греч. ὕλη — материя и ζωή — жизнь).

казуемо, может быть, внешнего мира вообще нет... Вспомним, что в 1580 г. в Бордо появились «Essais» Монтеня (1533—1592), и его скептицизм, приведенный в систему Пьером Шарроном (1541—1603), уже сформулирован Санхецом (1562—1634) в основной мысли появившегося в 1581 г. «Tractatus de multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur».* — «Кажется также мне довольно глупым утверждение некоторых, будто и необходимо и принудительно доказательство от вечного и непорочного. Такового, может быть, совсем нет, а если есть, то совершенно для нас непознаваемо... Если бы существовало истинное знание, оно бы должно было быть свободным и исходить от свободного ума. Если же ум не воспринимает самой вещи из себя, он не воспринимает ее и по принуждению каких бы то ни было доказательств». Однако пускай ничего кроме меня нет, те же проблемы встают в ограниченном кругу моего сознания. Гносеологическая проблема являет свой третий, этический аспект.

Представляет ли мир органическое единство или управляемую законами, по крайней мере — законом причинности, совокупность атомов, в нем места случайности нет. Уже схоластики бились над проблемой примирения свободы с необходимостью, уже в XIII веке аверроисты отчетливо понимали неизбежность признания необходимости. Все равно, будем ли мы возводить ее к воле Божьей или к закономерному неизменному движению небесных светил, ближайшее знакомство с миром заставляет признать причинную обусловленность всего. И если мир лишь моя фантасма, он не освобождается этим от необходимости, может быть, она становится даже очевиднее. Как же примирить ее с моей свободой, которой не хочу считать своей иллюзией? И, если я часть мира или микрокосмос, тем яснее необходимая связанность моей внутренней жизни, даже тогда, когда макрокосмоса не было бы совсем. Как оправдаю я смысл моей деятельности и поставляемые себе мной цели? Как осмыслю бессмысленную игру своего разума, как объемлю непостигаемое единственным моим органом познания — разумом индивидуальное? Ведь я сам индивидуальность и ощущаю свою личность, хочу ее утвердить в мире для себя и для других. В себе самом должен я как-то примирить рационально-общее с иррационально-индивидуальным, объяснив самое возможность самопознания, осмыслить жизнь, согласовав общие нормы с индивидуаль-

---

* Обычно сокращают до «Quod nihil scitur» — «О том, что ничего не известно» (*лат.*).

ными хотениями. Но я не могу сделать ни того ни другого, не обосновав своего знания или не найдя высшего, чем рациональное, и оправдывающего и его, и чувственность способа восприятия: я не в силах примирить общее с индивидуальным, пока не ясна мне объективность обоих.

Мы уже знаем, как подходила к решению всех этих вопросов философская мысль эпохи Бруно и как разрешал их Николай Кузанский своим отождествлением знания с бытием, теорией умного знания, идеями комплицитности и эксплицитности. Но если мы поймем, что все намеченные сейчас проблемы — тенденции мысли и жизни и что каждая из них рвется к осуществлению, нам станет понятною трудность уловить в темных словах Кузанца его гениальную интуицию. Чем «глубже и божественнее» его учение, тем оно «недоступнее». К тому же он говорил о Боге, звал к возвышающемуся над миром «постижению непостижимому», а мир все сильнее и сильнее влек к себе, как бы разрывая познающего в бесконечности своего многообразия, и личность все горделивее утверждалась в своем инобытии, в своей эксплицитности. Умное знание ведет к Богу, обосновывая и рациональное и чувственное, но чрез чувства шумно врывается мир, и прежде всего необходимо обосновать чувственное знание. Философия хочет жить, а не растворяться в вере.

III. ФИЛОСОФСКАЯ СИСТЕМА БРУНО

16. Основная интуиция Николая Кузанского, не пантеистическая и не теистическая, легко сравнительно поддается и тому и другому истолкованию, хотя и ценой разрушения единства системы. Единство же системы покоится на единстве богословски-философского умозрения. Но Бруно, вслед за Телезио, Кардано и Парацельсом, хочет быть только философом, резко разграничивая богословие и философию. В первом он не силен и не глубок; он лишь подходит к его изучению, да и то, видимо, с общефилософской стороны, в тот момент своего философского развития, когда перед ним распахнулись двери темницы и для него настала пора не оставившего по себе никаких следов одинокого умозрения. Он отправился в иные, открытые его мыслью миры рассказывать там не о том, что делают римляне с богохульниками, как предполагал болтливый апостолический граф, а о том, каково его богословие. Предметом философии, утверждал Бруно, не может быть абсолютное Божество в Его отъединенном от всего самобытии. «Этому Богу как абсолютному нечего делать с нами», по крайней мере — с нами философами. Его можно постичь только верою или сверхъестественным озарением, не светом естественного разума. Философ может и должен познавать Бога только по «действиям природы» или в природе как «самое природу», смысл чего ясен из философской системы Кузанца. «Более высокое созерцание для того, кто не верит, — невозможно и не существует». Для философа как такового абсолютного, трансцендентного Бога нет, а имманентность Его есть имманентность Вселенной. «Этим одним, кажется мне, отличен верующий теолог от истинного философа».

Нельзя отказать приведенному различению трансцендентного и имманентного в глубине и четкости. Но, с другой стороны, нетрудно себе представить, какими последствиями угрожает оно

для всей системы развитых Кузанцем мыслей; и это тем более, что понятие веры невольно, если не отождествляется, то сближается с понятием веры вульгарной. О последней сам Бруно говорит, что «она потребна для грубого народа, нуждающегося в том, чтобы им управляли», идея, высказанная и Кардано. Бруно не устает издеваться над ее жалкими попытками представить себе свой объект. — Один сицилийский поп, желая изъяснить вездесущие Божие, приказал сделать распятие величиною с церковь, наподобие Бога Отца, которому эмпирей служит балдахином, звездное небо седалищем и у которого ноги так длинны, что попирают землю, словно скамеечку. Подобные дикие представления неспособны даже что-либо пояснить. — «Один мужик пришел и спросил: — „Досточтимый отец, сколько понадобится локтей сукна на штаны?“ — А другой сказал, что всего гороха, бобов и реп от Милаццо до Никосии не хватит набить ему пузо».

И разве не обнаруживает всей своей бессмысленности даже более тонкий антропоморфизм, хотя бы в идее провидения, или промысла? — Меркурий перечисляет поручения, данные ему Юпитером на день. Вот некоторые из них. — «Васта, жена Альбанцио, завивая себе волосы на висках и перекалив щипцы, должна спалить себе 57 волосков, не обжегши, однако, головы, и на сей раз, почуяв гарь, терпеливо перенести это, а не злословить меня, Юпитера. Пусть у нея от бычачьего помета родится 252 улитки, из которых 14 раздавит насмерть ногою Альбанцио, 25 околеют, подняв кверху брюшко, 22 поселятся в хлеву, 80 отправятся путешествовать по двору, 42 удалятся на жительство в виноградник, что рядом с воротами, 16 потащут свой домик туда, где им удобнее, остальные будут предоставлены фортуне. Пусть у Лауренцы, когда она станет чесаться, выпадет 17 волос, 13 порвется, и из них 10 отрастет вновь, а семь — никогда. Собака Антонио Саволино пусть принесет пять щенят, трое из них останутся жить, двух выбросят, а из первых трех один да будет в мать, другой разнится от матери, третий — частью в мать, частью в отца. Как раз в это самое время закуковать кукушке и так, чтобы слышно было и в доме, и прокуковать ей ровно 12 раз, а затем выпорхнуть и полететь на развалины замка Чикалы на 11 минут, оттуда на Скарванту; что дальше — о том позаботимся после. Юбке, которую мастер Данезе станет кроить на своей скамье, быть испорченной. Из досок кровати Констацио выползти и вползти на подушку семнадцати клопам, семи большущим, четырем малюсеньким и одному — так себе; а что с ними будет сегодня вечером при свете свечи, о том позаботимся после.

Пусть на пятнадцатой минуте того же самого часа у старушки Фраулиссы от скользнувшего в четвертый раз по небу языка выпадет из правой нижней челюсти третий коренной зуб, и выпадет без крови и без боли, ибо зуб этот достиг наконец предела своего шатания, длившегося ровно 17 лунных месяцев... Пусть, когда Паулино захочет поднять с земли иглу, лопнет от напряжения красный шнур на штанах, а если он выругается — наказать его сегодня же вечером: да будут у него пересолены и подгорят макароны, разобьется полная фьяска вина; если же и тут он выругается — мы помыслим о том после. Кротам, которые за эти четыре дня вылезут из земли на воздух, — двум попасть на поверхность земли одновременно, одному — ровно в полдень, другому — на 15 минут и 19 секунд позже и на расстоянии друг от друга на три шага, одну ступню и полпальца в саду Антонио Фальвано; о времени и месте прочих мы подумаем потом». Правда, Юпитер «все делает без хлопот, замешательства и затруднений», но «все прошедшее, настоящее и будущее творит единым актом».

С нелепостью представлений о Боге связаны и нелепости культа. — «Безголовые и глупые идолопоклонники» пытаются подражать «величию египетского культа» и «разыскивают Божество, о котором у них нет никакого представления, в отбросах мертвых и бездушных вещей... хуже того — торжествуют, видя, как почитают их дурацкие обряды». А обряды эти заимствованы иудеями, рожденными от матери-ослицы, у египтян и затем до неузнаваемости искажены. Словно «прокаженные» (чему сочувствует не скрывающий своего антисемитизма Бруно), изгнаны евреи в пустыню, а «когда пришла нужда, прибегли к египетскому культу и, из известной потребности, стали поклоняться» Богу «под видом золотого тельца». В другой раз они чтили Тота в образе медного змия, чтобы, «добившись милости, по врожденной им благодарности» разбить его так же, как ранее разбили тельца.

Бог вульгарной веры — «бог золота». Христос — нечто вроде кентавра; некоторые святые — «хуже сатиров, фавнов и других полузверей». И эту-то веру ставят выше философии, признаваемой глупостью; ее превозносят — «потому что невежество самая прекрасная наука в мире: его приобретают без труда!». В вере таится источник нетерпимости и насилий. Из-за нее «вся Европа омрачена чумоносными Эриниями», и в ней «под предлогом поддержки религии работает страшная жадность». Хороши все исповедания, но пуще всех католическое! — Как только

человек перейдет в католичество, он сейчас же «из щедрого становится скупцом, из кроткого — наглым, из смиренного — гордым, из дарящего свое — грабителем и захватчиком чужого, из искреннего — лицемером... из способного к некоторому добру и науке — готовым ко всякому невежеству и разбойничеству, одним словом: из, может быть, и плохого — худшим, таким, что хуже и быть невозможно». Вот там, в клубке «свистящих змей» восседает папа, вооруженный ключами и мечом, лицемерием и жестокостью; «треглавый цербер в тройной тиаре», «прожорливое животное» с ослиными ногтями, украшенными кольцами! Все это, пожалуй, «слишком по-философски», хотя и не по-протестантски. Ведь в Женеве — «преступнейшие исказители законов, веры, религии», «жулики, явные разбойники и расхитители чужого наследства», «гарпии», «бесплодная саранча».

Весьма соблазнительно и легко, во имя «религии духа» отвергая грубую веру, отвергнуть всякую веру вообще и отрицать возможность найти даже зерно истины в том, во что верит «ужасное чудовище с бесчисленными людскими лицами», верит церковь. В произведениях лондонского периода содержатся наиболее резкие нападки на христианство. Бруно словно скользит по грани отрицания всякой веры. Если бы он перешел эту грань, его философия должна бы стать действительно пантеистической и признать Бога всецело имманентным миру. Однако нечто большее слышится в призывах Бруно к «religione della mente». В нем жива и сильна мистическая потребность; и воспринятая им система Кузанца неумолимо развивает свою внутреннюю диалектику, ведущую к признанию надмирного Божества. Идея трансцендентности, раз она появилась в сознании, обнаруживает себя не только как идея, но и как бытие. Она уже не даст покоя и не позволит остановиться на пантеизме тому, кто, признав ее, стал выше пантеизма. Бруно сопоставляет Христа с Пифагором, но в Пифагоре ценит не только философа, а и мистагога. Почему же отрицать эту таинственную силу за Христом? И если Бруно смеется над грубой обрядностью и наивной верой христиан и евреев, он признает истину и в египетских мифах, и в египетском культе, старается вникнуть в идеи каббалы. А все ли в религиях древности и тайных учениях — философия и, главное, все ли воспринимается в них как философия самим Бруно? — Сомнительно. Пускай, далее, египетская религия искажена иудейством и христианством. В искажении осталось что-нибудь подлинное. Если же так, то можно говорить лишь о реформе христианства, не об отказе от него, и мыслимо отношение к нему как истинно-

му учению, вульгаризированному толпой. Мы приближаемся к идеям Кузанца и без труда понимаем, каким образом автор «Spaccio dela bestia trionfante» мог стремиться в лоно церкви и, пленник инквизиции, ссылаться на «Spaccio» в доказательство своего правоверия.

Различению трансцендентности и имманентности, сказали мы, нельзя отказать в философской глубине. Однако оно содержит в себе некоторую недосказанность, а потому и заблуждение, особенно очевидное на почве онтологизма гносеологии Кузанца. — Нельзя мыслить понятие трансцендентного без понятия имманентного: в первом необходимо заключается и второе. Поэтому трансцендентное не может быть абсолютно трансцендентным, т. е. целиком выходящим за пределы всякого опыта, реального и возможного. И, если бы оно не находилось как-то в нашем опыте, у нас не могло бы быть ни мысли о нем, ни мысли об имманентном. Идея трансцендентности (вещи в себе) не может возникнуть на почве восприятия какой-то ограниченности имманентного в качестве его предела, так как само восприятие этой ограниченности, идеи ее, возможно лишь на почве восприятия трансцендентного. И, если реальна ограниченность «опытного», имманентность, немыслимо предполагать, будто нечто большее, обусловливающее его, может быть нереальным. Следовательно, трансцендентное дано нам как трансцендентное относительно, как — выражаясь заведомо неудачно — «частично» выходящее за пределы нашего опыта, непостижимое целостно, infinitum: абсолютно трансцендентного мы не в силах даже помыслить, ибо мышление о нем есть уже его имманентность. Но ведь вот сейчас мы же мыслим о нем? — Нет, мы мыслим имманентную нам трансцендентность, да еще затемняем дело грубо пространственными аналогиями. Мы представляем себе как символ трансцендентного какую-либо вещь, реально существующую и в данный момент чувственно нами не воспринимаемую, забывая о том, что духовно-то, мысленно мы ее воспринимаем. Или мы воображаем себе замкнутое в себе пространство, за пределами которого что-то находится; но и в этом случае представление ограниченного пространства есть уже и представление о чем-то, его ограничивающем. Попробуйте представить или помыслить свое имманентное бытие, вы не найдете в нем ничего абсолютно-трансцендентного. Мыслите его ограниченным и условным, например — начавшим быть, вы сейчас же убедитесь, что мыслите нечто, его обусловливающее, все же вам имманентное, хотя бы и постижимое лишь в момент вашего возникновения. Терми-

ны «трансцендентное» и «имманентное» совершенно неудачны и при ближайшем рассмотрении оказываются синонимами «абсолютного» и «относительного». И Бруно прав, когда утверждает, что для философа не существует Бога вне мира и вне его так или иначе познаваемого. Действительно абсолютное, или «отрешенное» от всего, Божество не существует. А если вера постигает его, то не в смысле чего-то не находящегося в нашем сознании, а в смысле не находящегося в нашем уме, но находящегося или обнаруживающегося в особом состоянии сознания, называемом верою. Но вера, не та вульгарная, которая характеризует толпу, а истинная, не может быть оторвана от знания, являясь видом его и даже его началом, ибо она обосновывает принципы самого знания. — «Fides est species cognitionis, quam in suo loco definivimus principium omnis cognitionis, maxime vero scientiae, comprehendens eos terminos qui sunt per se noti et per quos afia cognoscuntur».*

Из всего сказанного следует, что смысл приведенных в начале этого параграфа утверждений Бруно надо раскрыть так. — Бог существует и познаваем: Он дан нашему уму (в широком, включающем и ум и разум смысле) и как принцип знания нашей вере. Возможно, что верою он постигается еще больше, и вера обосновывает догму религии. Таким образом, познаваемое как Божество и есть Божество. Но Бруно, обращая это суждение, считает возможным сказать: Божество (т. е. все Божество) есть познаваемое как таковое и только познаваемое. Значит, нет для знания абсолютного, т. е. отрешенного от мира, от познаваемого, Бога. Можно, продолжая мысль Бруно, сказать, что нет Его и для веры, так как верующий и верою приемлющий Бога тоже часть мира. Если же Бог всецело заключается в области так или иначе познаваемого, т. е. в природе, в природе только и можно Его познавать: Бог и есть природа, или основа природы. И Он не может быть особой самобытийной основою природы, от Него отдельной, так как тогда бы Он не познавался. Здесь источник пантеистической тенденции Бруно. Однако мы вправе спросить: как познается Бог в природе, вместим ли Он ею, несмотря на утверждение Бруно? Вправе же мы поставить подобный вопрос потому, что в самой постановке вопроса об отношении Бога к природе мыслится уже реальность и надмирности Бога, «час-

* «Вера — вид познания, который мы определили как начало всякого познания, особенно же науки, и который постигает понятия, познаваемые чрез самих себя и дающие чрез себя познавать другое» (*лат.*).

тичной» Его трансцендентности или, лучше, частичной Его заключенности в природе. Обращение суждения, произведенное Бруно, не только неправомерно логически, но в подлежащем обращенного суждения уже заключается идея надмирности Божества. Иными словами — Бог дан познанию в природности своей и в то же время в своей надприродности не как абсолютное в смысле полной отрешенности, но как выходящее за пределы природы и обусловливающее ее ограниченность. Эта интуиция не позволит Бруно стать чистым пантеистом, тем более что на ней покоится вся система Кузанца. Поскольку Джордано ощущает ее, она всегда будет разбивать все его попытки замкнуть Бога в природе. Но поскольку она будет опознаваться в ограничивающей ее форме неправильно обращенного суждения, Бруно вынужден будет обосновывать абсолютность мира, ибо только этим путем возможно (если только возможно) заставить хоть на время замолчать голос истины.

17. Исходная интуиция Бруно находится в тесной связи с учением его о познании, в нем получая свое развитие и разъяснение.

Подробнее и полнее, чем Николай Кузанский, но всецело в его духе, как и в духе Телезио, защищает Бруно мысль о единстве человеческой души. Всякое деление души на способности относительно и условно: «В нашей власти ограничивать слова и понятия так, как мы хотим». Поэтому можно, например, назвать разум следствием или действием чувственности, чувственностью или чувством. В себе самом чувство только чувствует (ощущает), в воображении ощущает себя чувствующим. И чувство есть уже некоторое воображение. Оно воображает в себе, а в разуме воспринимает себя воображающим. Чувство есть уже и разум и в себе доказывает (argumentatur), в уме (intellectus) замечает себя доказывающим. Чувство же есть и ум: «Умопостигает (intelligit) в себе, а в Божественном духе (mens) созерцает свое умопостижение (intelligentiam)». В каждой из этих «способностей» находятся как силы или потенции низшие, чем она. Высшая — mens, или дух, — отец первого ума, содержащий его в себе бесконечным образом (infinite), и, если в высших умах высочайшим образом (altius) содержится потенция низших познаваний (cognitionum), она возвышеннее всего в первом уме. Точно так же «умная душа» заключает в себе как свои потенции чувственную и жизненную (vegetativa); первая содержит в себе вторую. Отметим еще, что жизненная душа (anima vegetativa),

являяся материальным принципом познания, относится к чувственности, разумности и умности как к формальным принципам или к формальному принципу, ибо по сущности и бытию вторая, третья и четвертая совпадают. Единство души не мешает различать ее «способности», или «души», и это различение не произвольно: оно реально и объяснимо для разума в понятии потенции и акта, как у Николая Кузанского.

Принцип познания состоит в восхождении от чувственного восприятия к разумному умозаключению, от него к умопостижению и, наконец, к интуитивному созерцанию духа. В виде некоего образа или отображения (а не сам в себе) познаваемый объект воспринимается чувственностью (sensitiva apprehensio). Фантазия, или «внутреннее чувство, как бы приемник или амбар внешних чувственных видов», удерживает этот образ и делает его объектом низшего мышления (cogitatio), приемлющим от чувственности нечувственное. Можно объединить все перечисленные процессы как деятельность чувственности, или чувства, которая дает разуму образы, либо воспринятые только сейчас, либо воспринятые раньше, но хранимые фантазией, или воображением, удерживающим (уже как разумное воображение) и продукты деятельности разума. Доселе разум дремал, находясь в состоянии потенциальности. Теперь он разбужен одухотворенными образами и начинает извлекать из воспринятого «нечто дальнейшее, нечувственное или надчувственное», «выводить» его: из частного общее, из предшествующего следствие. В этом и заключается его деятельность, «argumentatio discursus». Но разум выводит и с помощью разумного воображения удерживает плоды своей работы только рассеянно и разъединенно. Проверяет или оценивает истинность их, с одной стороны, и охватывает все неким непосредственным и объединяющим, стягивающим видением, «простым воззрением», с другой, уже ум, или интеллект. В уме исчезают существующие для разума противоречия единого и многого, тождественного и различного, низшего и высшего, движения и покоя и т. д. Но, собственно говоря, сам ум не видит, по крайней мере — не видит без помощи духа, «некоего света и блеска, происходящего из чувств и ума». Дух «выше ума и всяческого познавания». Он и постигает все простым воззрением без всякого предшествующего или сопутствующего ему рассуждения, без числа или растяжения. — Бруно говорит и о Божественном Духе, или самом Боге, который возносит ум горе, как воображение влечет его долу, и о духе человеческом. Во втором случае дух до неразличимости сливается с умом и является

субъективным светом Кузанца; в первом — соответствует тому, что Кузанец разумеет под объективным светом веры, благодатью, Словом или Духом Божьим.

Перед нами воспроизведение гносеологии Кузанца, подводящее к той же проблеме абсолютного первоединства. Каково же познавательное значение описанного процесса? — Чувство не дает нам вещей; оно только возвещает о их наличности, передает как бы тени, падающие от объектов познания, одну лишь видимость или поверхность вещей. «Истина получается в маленькой части от чувства как от жалкого начала, хотя она не в чувствах»; она частично ими указана и дана, но все же дана. Чувственно воспринимаемый объект в восприятии реален и в тени своей. В чувственности находится его образ, но это не создаваемый чувственностью, а реальный образ, как бы часть или аспект реальности, хотя и не суть, не quidditas ее. В этом смысле чувство «не обманывает и не обманывается». Действительно, обман существует лишь там, где есть утверждение или отрицание; чувство же «не утверждает и не отрицает, а только приемлет представшие ему виды». Достоверности в чувстве искать нечего, но не в нем и начало обмана. Оно само сознает свою недостаточность и бессилие. Поэтому оно непостоянно и дает разуму повод обманываться. «Перестанем же, перестанем дивиться предлагаемым чувствами видам, своего рода теням вещей!».

Чувства пробуждают деятельность разума, познавательное содержание которого уже богаче. Разум выводит следствия, извлекает из даваемого ему чувствами нечто большее, чем воспринимается самими чувствами, не подозревающими, каким богатством они обладают; разум умозаключает от частного к общему. Так, «чувство не воспринимает истинной окружности», а разум из чувственно-конкретной окружности извлекает находящуюся в ней истинную, общее понятие, или идею, окружности. Если «в чувственном объекте истина как в зеркале, в разуме она по образу доказательства и рассуждения». Но разум вовсе не создает объекта своего познания сам; он ничего от себя не прибавляет к содержащемуся в чувственности: объект его реален, а не субъективен. Этот объект — действительность, которую разум постулирует, разбуженный к деятельности чувственною стороною действительности. У разума есть свои приемы, или законы деятельности: он разлагает, разъединяет; пробегая по объемлемому им, он умозаключает (coniicit), хотя сам и не видит. Но природа разума ограничивает его знание, а не создает какую-то иную, отличную от воспринимаемой действительность. Ум, или ум-дух,

удостоверяется в истинности перешедшего от чувства к разуму, проверяет и оценивает выводы разума, но уже путем непосредственного видения, не единичного и рассеянного, конечно, а того общего, что постулирует, но не может видеть разум. Однако узреваемое умом (и духом) отнюдь не создание ума, еще менее — создание разума или чувства. Это — сама действительность, не только действительность ума, но действительность объективная. Она не существует обособленно, подобно «началам», «архетипам», идеям Платона, но заключена в самой конкретности. Непосредственно в этой конкретности, как бы докатившейся до ума от чувства, а вернее — всегда ему предстоявшей, ум созерцает действительность. Но он выше и шире разума, не стеснен его гранями или законами, а потому ему доступно совпадение противоречий между выводами разума. Таким образом, разумное знание в известном смысле отрицается умом и оказывается незнанием или неведением, «глупостью», тем незнанием, о котором говорят, с одной стороны — каббалисты и теологи-мистики, а с другой — «пирронианцы и прочие скептики». Христианские же богословы — мысль высказана в «Каббале Пегаса», принадлежащей лондонскому периоду — присоединяют к такому отрицанию еще и утверждение «всех принципов, доказывая их, но без приемов доказательства и очевидности», т. е. верою. Вместе с каббалистами и мистиками они исходят из «непостижимого и необъяснимого начала, для того чтобы обосновать знание, которое является наукою всех наук и искусством всех искусств». К этому же, к пониманию неведения как средства или «ступени» знания, приближаются и скептики, несмотря на внутреннюю противоречивость и ошибочность их взглядов. Можно возразить, что отрицание противоречий уже само по себе является неприемлемым противоречием. — Бруно отведет подобное возражение простым указанием на то, что неприемлемость противоречия существует только для ограниченного в своей деятельности законами ее разума, не для ума и не для действительности. Но ведь разум тоже действительность. — Конечно, и он сам и его познание — объективная действительность, но постольку, поскольку он утверждает. Отрицание же им противоречивых утверждений, ограничение его деятельности единичным — действительность только для него и не что иное, как сама его ограниченность или недостаточность. Но как возможно само усмотрение или созерцание совпадения противоположностей? Бруно отвечает: доказательно, с основанием, хотя и не путем силлогизма и без очевидности, одним словом — так, как мы

реально убеждаемся на опыте, ибо вовсе не утверждалось, будто совпадение прямой и кривой в одной линии должно быть зримым чувственно.

Знание, говорит Бруно, ближе всего к Истине. Но надо различать самое «несозданную истину», которая является причиною вещей и находится над ними (вполне ли согласуется это «над» с «границами философии»?), «второй вид истины», или истину в вещах, и, наконец, третью истину, которая существует соответственно вещам и из них исходит. Последняя и есть знание. Но она неразрывно «связана и соседствует» со второю, объектом ее как познавания, и сама есть субъект, в котором вторая чрез посредство своих родов выражается. Однако третья истина (или знание) не делает вещей истинными, как первая, и не находится в самих истинных вещах, как вторая, т. е. не есть эти вещи в их истинности: ее образуют и производят истинные вещи. В этом смысле надо сказать, что мы познаем не сущность вещей, а подобия, например — подобие золота. Отсюда можно, если угодно, вывести теорию репрезентативного знания со всеми скептическими, вселяющими полную безнадежность ее следствиями. Недаром в своем незаконченном диалоге «Каббала Пегаса», откуда взяты приведенные рассуждения, Бруно завершает беседу изложением, но не опровержением неприемлемого для него крайнего скептицизма. И все-таки такое толкование мысли Ноланца неправильно.

Разумеется, «человеческая душа, находясь в теле, не может коснуться субстанции вещей, но — с помощью чувств блуждает по их поверхности, расследуя меры, действия, подобия, научения». Но ведь такое же признание непостижимости quidditas вещей не помешало Николаю Кузанскому допускать подлинность знания. Как уже отмечено при анализе познавательного значения чувств и разума, тени, образы, подобия и все аналогичные термины вовсе не обозначают, что чувства, разум, а тем более ум и даже дух имеют дело со своими продуктами. Образ не истина, но он что-то реальное, находящееся в истине, если можно так выразиться — часть или аспект ее. Он дает истину неполно, но все же дает. Прибегая к ходячему ныне примеру из области ощущений, зеленый цвет листа не есть полнота его зелености: в этой зелености мы не улавливаем колебаний эфира, но он и не обманчивый продукт нашего сознания, а объективное качество отражающего колебания эфира листа и самого этого колебания. Таков дух учения Бруно, что подтверждается рядом определенных его заявлений.

Если провести градацию познаваемого нами, то в духе (mens) находятся вполне сущностные формы (formae omnino essentiales); формы в разуме «как бы сущностны» (quasi essentiales); формы, передаваемые разуму воображением, «как бы акцидентальны», и только формы чувственные акцидентальны совершенно. Таким образом, нам несомненно доступна сама Истина, по крайней мере постольку, поскольку она находится в вещах и делает их истинными, а значит — находится и в нас самих, делая истинными и нас. Вся метафизика Бруно иного решения не допускает; впечатление же, будто он дает теорию какого-то относительного знания, основано отчасти на невыдержанности его терминологии, отчасти на подходе к его системе с точки зрения современного репрезентационизма. Для Бруно совершенно ясно, что единая Истина может реально восприниматься и реально быть в воспринимающем в разных модусах или аспектах, не теряя от этого своей реальности. Так, «роды Божественного и человеческого постижения, поскольку дело идет о модусах его... совершенно различны, поскольку о субъекте... тождественны». С этой точки зрения надо принять во внимание ограниченность или конечность нашего индивидуального познания, требуемую основными положениями метафизики Бруно. Ум, воспринимая «определенную интеллигибельную форму», подымается от нее все выше к воспринятию «возвышенного источника идей, океана всякой истины и благости». За каждым предстоящим ему видом он прозревает высший, движась все вперед. «Всегда он видит, что обладаемое им — ограниченная вещь и потому не может самодовлеть: оно не благо само по себе, не прекрасно само по себе, ибо не Всеединство (l'universo), не абсолютное сущее, но нечто стяженное быть этой природой, этим видом, этой формой, представляемой уму и предстоящей душе». «Воспринимаемое конечным конечно; восприятие не происходит, так сказать, пропорционально (proportione quadam): нет никакой пропорции между бесконечным и конечным (infinitii ad finitum nulla est proportio)». И наша умная потенция (potenza intelletiva) может постигать бесконечное только чрез отрицание и путем своего рода рассуждения. Поэтому ум «оформляет интеллигибельные виды по-своему (al suo modo) и соразмеряет (proporziano) их своей восприимчивости (capacita); он постигает вещи интеллигибельно; id est по-своему (secondo il suo modo)».

Итак, Истина дана в знании, которое, однако, в своей разумности, еще больше в чувственности, а частью — даже в интеллективности отлично от истины в вещах и в ней самой, отлично

в смысле ограниченности или конечности. Но эта ограниченность не исключает ценности всякого модуса знания. Ведь даже наблюдаемый нами у животных инстинкт в некотором смысле выше человеческого ума, лучше, например, предвосхищая будущее. И все же, хотя и в измененной формулировке, всплывает старый вопрос: может ли человеческое знание постичь истину вещей в ней самой? Ответ намечается в положительном смысле в связи со способностью, обозначаемой у Бруно термином «mens», и в смысле экстатического видения, в котором теряется различие субъекта и объекта. Именно в силу двуединства mens, то Божественного, то человеческого, можно говорить о достижении высшей ступени познания, т. е. слияния со Всеединством Вселенной, или с Богом, ибо философ ищет Бога во Вселенной и ее пределами Бога ограничил. Возможно ли, далее, постижение Бога как не вмещаемого Вселенною, как трансцендентного в разъясненном нами значении этого термина? На этот вопрос можно ответить лишь после решения другого, основного в системе Бруно: есть ли такой трансцендентный Бог?

Гносеология Бруно превозмогает опасность теории репрезентативного знания. Но она ставит другой вопрос. — Обладает ли всякий модус знания абсолютною самоценностью или же только относительной? По-видимому, и здесь ответ должен быть положительным. Действительно, чувственность дает частично самое реальность, и даваемое ею не может исчезнуть в интеллектуальном постижении, если оно содержит полноту сущего. А в этом случае, в силу единства познающего духа и относительности деления его на способности, надо допустить, что и в чувственности познает сам интеллект, или дух. Высшая ступень знания, компликитность низшей, есть расширение, а не умаление. Процесс восхождения не что иное, как процесс снятия ограничений. Каковы только эти ограничения и относится ли к ним индивидуализация познания, как будто исчезающая в наивысшем его акте, когда снимается различие субъекта и объекта? Иначе говоря, является ли самосознание только ограничением или же и чем-то положительным? Николай Кузанский должен ответить на это признанием положительного значения личности. Как ответит Бруно, должна показать его метафизика. Но, очевидно, ограничение Бога только природою необходимо приведет к отождествлению Его с актуальной бесконечностью, которая как таковая может быть лишь компликитностью относительной и потому полагающею экспликитность, а значит, и модусы знания и самосознание в н е с е б я.

На чем же основывается гносеология Бруно, что утверждает ее истинность, что утверждает самое Истину или — каков ее признак? Разрушитель авторитетов, Бруно не верит ни им, ни преданию, он призывает к сомнению как методу философствования. Но сомнение не может быть последним и окончательным моментом познания. Оно само себя уничтожает. Зачем, на самом деле, скептики напрасно себя мучают? Зачем ломают себе голову и рассуждают, раз они не надеятся, что из всего этого нечто выйдет? Если они последовательны, они должны усомниться и в сомнении. Надо быть верным своему принципу. А стоит только «потуже подтянуть поясом живот», как придешь к дальнейшему увеличению «лестницы философского бессмыслия». Тогда «высшая ступень высшей философии и созерцания будет заключаться не в том, чтобы ничего не утверждать и не отрицать, но в том, чтобы и не мочь что-либо утверждать или отрицать». Последовательный скептик приходит не только к отрицанию самого скепсиса, но к отрицанию возможности его, к отрицанию собственного своего бытия. — Сомнение не должно быть разнузданным сомнением ради сомнения. Оно лишь средство к отысканию несомненного, т. е. очевидного, самого света Истины, к раскрытию силы Истины (vigor doctrinae). Очевидное же отличается, во-первых, тем, что оно «согласно с собой» (constans sibi), во-вторых — тем, что «согласно с вещами» (constans rebus). Признак очевидной Истины в том, что она одна и едина, в единстве и Всеединстве. Там, где существует это двойное единство, где все сопряжено, где нет никакого промежутка (nullus medius testis), там нет места, некуда проникнуть сомнению. А Истина и единство там, где «совершенно сопрягаются и соединяются чувство со своим чувственным, умное со своим умным», т. е. где исчезает различие субъекта и объекта и знание отождествляется с бытием. Это отождествление происходит, когда абсолютное бытие соединяется с нами, «озаряя, оживляя, объединяя» (illuminando, vivificando, uniendo). Самоочевидная Истина, источник всякой очевидности как признака истинности, сильнее нашего сомнения. «Облик Истины, величие Света в конце концов побеждает», принуждает признать себя. Истина, как ясно из сказанного, проявляет себя везде: и в чувственности — не могу я отрицать материю, страдая от власти моего тела надо мною, — и в разумности, но полнее всего в уме. Можно даже сказать, что и в чувстве и в разуме истину воспринимает и убеждается в ее очевидности именно ум.

Если пытаться обосновать самое очевидность в состоянии некоторого уклона к реальному различению вышеуказанных трех видов Истины, ее можно обосновать идеей истинности или правдивости Бога. Бог, рассуждает Бруно, в этом пункте, как и в теории методического сомнения, предваряя Декарта, создал все: и чувственность и ум, но Бог может существовать лишь в том случае, если Он правдив, если Он — сама Истина и Правдивость. Поэтому Бог не мог нас обмануть, открывая нам материальный мир в чувственности, идеальный — в уме. Ведь обман нас был бы обманом Самого Себя, ибо Истина есть Всеединство бытия и знания. Но если так, то оказывается, что доказательство Истины от правдивости Бога производно и покоится на другом. А это другое, столь ясное в понимании Истины как Всеединства и отраженное размышлениями о всепобеждающей силе Истины, не что иное, как онтологическое доказательство бытия Божьего. На нем построена вся система Николая Кузанского; на нем же строит свою и Бруно. «В Боге, — говорит он, — бытие и сущность — одно и то же, тогда как во всем остальном надо различать то, что оно такое, и то, что оно есть. Поэтому Бог простейшая субстанция, а вне Его все сложно, даже природа бестелесная, ибо везде отличают бытие от сущности». Онтологическое доказательство, которого достигают путем восхождения ко все более общему, обосновывает всякую очевидность обратным путем — нисхождением к конкретному, ибо Бог — «сущность всех сущностей». Вместе с тем и убедительность или неубедительность онтологического доказательства, а с ним и самоочевидности оказывается зависящим от того, на какой из намеченных Бруно ступеней познания находится познающий. Оно совершенно несомненно для познающего самого Бога. «Однако Бога обретает лишь тот, кто так возвышается над всем, что все оставляет за собой, возвышается к бесконечному и в одном никогда не кончающемся подъятии надо всем стремится к Нему, но, конечно, никогда Его не достигает. Ибо Его может обнять лишь высший ум, как бесконечно же Он не может быть соравно представлен никем, кроме Себя Самого».

18. Истинный философ, руководясь «естественным светом ума», «не ищет Божества вне бесконечного мира и бесконечных (по числу) вещей, но внутри того и других». Этим положением, высказанным в диалогах «De la causa, principio e uno» (1584), которые вместе с одновременным им «De l'infinito, universo e mondi» дают «основания всего здания нашей философии», опре-

делены и задача, и до известной степени метод исследования. Философия же должна показать Бога в формах и сущностях Вселенной. «Прежде чем ринуться к высотам, на которых теология помещает архетип существующего, надо признать Вселенского Деятеля (l'Efficiente Universale или l'Ottimo Efficiente) в творении». Даже если считать такое воздержание от «теологии» временным, задача философии оказывается не только ограниченной, но и намеченной в неправильном направлении: Бруно придется или не выходить за пределы стяженного единства, компликтности относительной, или быть непоследовательным.

Познать Вселенского Деятеля в творении значит подняться к Нему от «действий природы» (gli effetti de la natura), и подняться, конечно, не чувственностью или разумом, что невозможно, а умом. — Все, что не является Первоначалом, что в себе самом не имеет своей причины, проистекает из начала и предполагает причину. А таково именно все воспринимаемое нами, обнаруживающее поэтому в себе следы этого начала или этой причины.

Но прежде всего — в чем разница между началом, или принципом, и причиною? Принцип, говорит Бруно, есть нечто слагающее вещь извнутри, источник возможности ее существования, внутренний ее разум. Принцип неразрывно связан со своим действием, сохраняя в себе сущность производимой им вещи. Так, принципами вывода являются посылки, принципом линии — создающая ее своим движением точка, «первая часть линии», «minimum, quod prima est pars».* Производя вещь, принцип является как бы и ее действием, и его отношение к ней аналогично отношению формы к материи. Причиною же называется то, что производит вещь не извнутри, а извне, само оставаясь вне вещи, вне своего действия. Точка не причина линии, посылки не причина вывода. Находясь вне, причина определяет внешнюю действительность вещи, она — орудие по отношению к создаваемому, средство по отношению к цели. Обычно, следуя Аристотелю, говорят о четырех причинах: действующей (causa efficiens), формальной (causa formalis), материальной (causa materialis), конечной, или целевой (causa finalis). Собственно, только первая и четвертая суть причины, вторая же и третья как находящиеся не вне, а внутри вещей — начала, или принципы, их. Эти-то принципы и должна прежде всего рассмотреть философия. — Постановка вопроса чрезвычайно важная и чреватая последствиями. Речь идет не о внешнем вещей, но о самой их

* Наименьшее, которое есть первая часть (*лат.*).

внутренней сущности, о чем-то от них не отделимом. И первым делом следует установить взаимоотношение между формальной и материальной причинами, а вернее — принципами.

Форма и материя — понятия, стоявшие в центре средневековой философии, повторявшей аристотелизм и новоплатонизм. Отношение формы к материи есть отношение акта к потенции, действительности к возможности. Благодаря идеям Николая Кузанского Бруно было ясно, что должно существовать некоторое единство действительности и возможности, некоторое Possest, обусловливающее и созидающее одинаково и потенцию и акт. Но, во-первых, по известному уже нам основному заданию своего философствования, он должен был искать этого Possest в мире, преграждая себе путь за пределы актуальной бесконечности; а во-вторых, он, можно сказать, философски выстрадал идею единства формы и материи, озаренный светом кузанской философии уже тогда, когда достигал цели. Мысль Бруно двигалась от аристотелевского и схоластического различения между потенцией и актом, между posse и esse, к стяженному бытию. В сочинении «О тенях идей» он еще определяет форму, или идею, как «per se maxime ens» (в высшем смысле сущее чрез себя). Соответственно этому, материя, мыслимая как потенция и, конкретнее, как вещность, понимается в смысле «наималейшей бытийности и почти ничто» (minimum entitatis et prope nihil). Во всякой субстанции ясное или постигаемое не что иное, как последний отблеск первого света, высшей актуальности, формы или идеи; напротив, тень, окружающая субстанцию, имеет начало в эманирующей из первой субстанции тени (из умопостигаемой материи, сказали бы новоплатоники) и возводится к первому субъекту, приемлющему формы и «называемому нашими физиками материей». Существует «единая первая форма, сущая чрез себя и от себя, простая, неделимая, начало оформления и всякой сущности (subsistentie)». Сама она — «сверхсущность», «источник идей», «бесконечная форма», «абсолютная форма бытия, дающая бытие всяческому», «бесконечный свет». Даруя всему бытие и форму, она — здесь совершенно очевидны новоплатоновские тенденции — нисходит вниз по ступеням и «отпечатлевает на тылу материи следы идей» (idearum vestigia materiae dorso imprimit), погружаясь в самую ее глубь. Материя же, это «почти ничто», по тем же ступеням словно подъемлется к форме. И «от различия инаковости и разности сопричастия между этой материей и этой формой на ступенях сопричастия происходит различие, инаковость и разность существующего».

Пред нами типичное и очень конкретное, пластическое построение. Новоплатоновское по происхождению, оно свидетельствует об интуиции Всеединства и конкретности, почти натуралистичности его восприятия. В нем можно отметить и еще одну сторону. Новоплатоновская диалектика возвела Бруно к умозрению Первоначала как абсолютной формы или идеи. Но для новоплатоника ясно, что усматриваемое Первоначало усматривается как превосходящее бытие, как восходящее за его пределы, трансцендентное, хотя трансцендентность его и постигается, разумеется, не в сущности, а в самом факте трансцендентности. Бруно не замечает этого, подобно Парацельсу и Кардано, подобно Телезио ограничивая задачу философии. Перед ним встает иная проблема — преодоление новоплатоновского и аристотелевского дуализма формы и материи. Надо было мыслить «почти ничто» как «нечто» и, следовательно, допустить в природе две субстанции: форму и материю. Можно бы, пожалуй, попытаться обострить ничтожество материи и в определении ее как «prope nihil» отбросить «prope» или заменить его «omnino», но для такого выхода мироощущение Бруно было слишком конкретным; к тому же, обратясь к новоплатоновской конструкции, он не забыл своего увлечения Демокритом и Эпикуром. Поняв их односторонность и недостаточность, Бруно видел, что и они и стоики в утверждениях своих ближе к истине, чем Аристотель, а их подтверждал и «рассудительнейший Телезио». Желанный исход указывал араб Авиценна, учивший, что «материя — необходимое, вечное и божественное начало, даже — сам Бог во всех вещах». Взгляд же Авиценны повторен был и в теории Давида Динанского, известного понаслышке и упоминаемого Кузанцем. Правда, отождествление пространственной материи с абсолютным бытием нелепо; но оно облегчалось тем, что философское понятие материи, той самой, которая мыслилась в противопоставлении форме, в атрибуте пространственности не нуждалось. Идея материи в обращении с ней легко допускала quaternio terminorum.*

Как бы то ни было, Бруно нашел — другой вопрос, насколько правильно — ошибку Аристотеля, приводящую к дуализму. — Аристотель — и здесь у Бруно можно подозревать первые влияния кузанизма — определяет Первоначало не настоящим его именем, а посредством рационального отвлеченного поня-

* Учетверение терминов (*лат.*) — логическая ошибка, включение четвертого термина в простой силлогизм.

тия, благодаря чему и приходит к принципу более логическому, чем к физическому (magis logicum, quam physicum), т. е. к принципу не реальному: «Quod ideo reale non dixerim». На самом деле, «одна только логика различает» материю и форму. Аристотель «никогда не устает разумом различать то, что по природе и истине нераздельно». Отсюда проистекает ряд нелепостей и мнимых проблем. Так, перипатетики серьезно говорят как о субстанциальных формах о «сократовости», «деревянности», «оливковости» и т. д. «Оставим в покое субстанцию, называемую материей. Скажите мне, что за субстанция форма. Иные ответят: — Ее душа. — Спросите, что такое это душа. Если они скажут: — Энтелехия, или усовершение тела, которое может жить, — обратите внимание на то, что это некая акциденция. Если же они скажут, что душа — начало жизни, чувства, питания и ума, заметьте: хотя это начало является субстанцией... они его полагают во всяком случае как некоторую акциденцию. Ведь назвать ее началом того либо иного еще не значит признать ее субстанциальным и абсолютным разумом, но — разумом акцидентальным и относящимся к тому, что вызвано началом». Иными словами — поскольку материя противополагается форме, нельзя понять душу иначе, как нечто, привходящее к материи (акциденцию ее). «Далее уберите прочь материю, общую железу, дереву и камню, и скажите: — Какая остается субстанциальная форма железа, дерева и камня? — Они укажут только на акциденции. Акциденции же относятся к началам индивидуации и дают вещам их частные свойства. Ведь материя приемлет частность только чрез какую-то форму. И для того чтобы эта форма была составляющим началом субстанции, они хотят признать ее субстанциальной, но физически могут показать ее только акцидентальной. Правда, обозревая все созданное, в конце концов они, в меру своей возможности, придут к субстанциальной форме, но не природной, а логической; в конце концов какое-то логическое понятие признается началом природных вещей». Аристотель говорит, что «материя есть бытие в потенции. Спросите-ка его: — Когда она будет актуальна (in atto)? — Огромное большинство вместе с ним ответит: — Когда получит форму. — Тогда задайте второй вопрос: — Что такое обладает бытием теперь? — На стыд себе они ответят: — „Сложное“, а не „материя“, ибо материя всегда то же самое, не обновляется, не изменяется. — Об искусственно созданных вещах, когда, например, из дерева сделана статуя, мы не говорим, будто к дереву привходит новое бытие, потому что дерево ничем не стало больше или

меньше, чем прежде; но — получающее бытие есть актуальность, а нечто вновь возникающее (именно, статуя) — сложное». Как же можно говорить, будто потенция принадлежит тому, что никогда не будет актуальным? Этим уничтожается само понятие потенции. Материя, утверждают перипатетики, всегда то же самое, неизменное; изменения, по их словам, происходят вокруг нее и в ней, сама же она не меняется. По их собственному учению, увеличивающееся и уменьшающееся, меняющееся и подверженное порче не материя, а — «сложное». Как же тогда можно признавать материю то потенциальной, то актуальной? Ведь она — «потенция, неотделимая от акта».

Но если падает понятие реально отличной потенции, или материи, необходимо отказаться и от понятия реально отличной формы, или акта. «Почему, царь перипатетиков, вместо того чтобы считать материю как не имеющую никакой актуальности ничем, ты хочешь, чтобы она была всем, обладая всеми актами, спутанными или спутаннейшими — все равно? Не ты ли, говоря о новом бытии форм в материи или о порождении вещей, всегда утверждаешь, что формы происходят и выделяются из внутренности материи?». И если материя вечна, не лучше ли признать, что «она более актуальна, чем твои формы, твои энтелехии, которые приходят и уходят»? «Отказываясь прибегнуть к фантастическим идеям Платона, столь тебе враждебным, ты с необходимостью вынужден будешь сказать, что эти видообразующие формы обладают своею пребывающею актуальностью в деснице Созидающего, а в этом случае ты не сможешь объяснить, почему называешь Его возбудителем и вызывателем форм из потенции материи. Или же ты принужден будешь сказать, что они обладают пребывающей актуальностью в лоне материи. А в таком случае тебе нужно объяснить, почему все появляющиеся на поверхности формы, которые ты называешь индивидуальными и актуальными, которые уже были, суть и будут, — почему они являются получающими начало, а не самим началом».

Такова критика Бруно, не новая: о том же говорили и Телезио, и «французский архипедант» Рамус, и «дерьмо педантов» Патрици. Пожалуй, ближе всех к истине был последний, утверждая, что Аристотель не понят перипатетиками. Разумеется, для всех их и для Бруно было бы лучше внимательно почитать Стагирита. Но так или иначе, а вскрыть противоречия вульгарного перипатетизма представлялось необходимым. Крайняя онтологизация логических различений стояла на пути всякой конструкции мира. А борьба с крайностями естественно приводила к от-

рицанию за различием между формою-актом и материей-потенцией всякого онтологического значения, что, как ясно будет из дальнейшего, последовательно провести не удавалось.

Решение проблемы вытекает само собой. — Материя и форма различимы лишь логически. По существу обе — одно и то же, одна действительность, материя-форма. Эта «субстанция вещей», сущность, всегда пребывающая самою собой, и есть сущее, «потенция и акт в одно и то же время». Как материя она не ищет форм и не ждет их, но изводит их из себя и, следовательно, в себе их содержит или ими обладает; она и есть эти формы. Так Бруно приходит к Первоначалу, которое вечно и не подвержено порче, изменению или разложению, т. е. совершенно, к «божественному бытию в вещах» (un esser divino nelle cose) или «внутреннему формальному началу, вечному и сущему». Его находим мы во всех вещах как «универсальный физический агент» (efficiente fisico universale) и «первую или начальную способность» (или «возможность» — facolta), вселенский ум. Оно, с одной стороны — материя и потенция, с другой — «истинный акт и истинная форма всех вещей»; «душа... мира и формальное, конститутивное начало Вселенной», «жизнь, пронизывающая все». Первоначало «так есть форма, что не есть форма, и так материя, что не есть материя... ибо оно все безразлично (indifferentemente), единое, коем согласуются потенция и акт». Первоначало можно считать и формою-актом и материей-потенцией, но оно выше этого различия, выше противоречий душевного и телесного, органического и неорганического. Оно — «то, что есть все и что может быть в абсолютном смысле. Противное и противоположное в инаковом есть в нем одно и то же». Абсолютная возможность (posse) совпадает с абсолютною действительностью. «Абсолютная возможность, чрез которую вещи актуальны, не первее, чем актуальность, и не после ее. Возможность бытия существует вместе с актуальным бытием, а не предшествует ему». «В этом учении, — говорит Бруно, — нет недостатков, а потому очень оно мне приятно». И как увлекательна «глубокая магия извлечения противоположностей, после того как найдена точка единства. К ней стремился мыслью бедняга Аристотель, предполагая лишенность порождающею, отцом и матерью формы, но он не мог ее достичь. Не мог он дойти до цели, потому что, остановившись на роде противоположного, завяз в нем и, не нисходя в противоположности, не достиг цели, не вперил в нее очей, а стал бродить вокруг да около, утверждая, будто противоположности не могут актуально совпадать в одном и том же

субъекте». К основной интуиции совпадения противоположностей можно дойти только путем их отрицания. Но ведь это путь, уже указанный Николаем Кузанским, как указана им же и цель всего пути — Possest.

Первоначало Бруно принципиально отлично от «нечестивых элементов» Демокрита, скорее сближаясь и Первоначалом стоиков, оно — и ум и вещественность, и акт и потенция, и форма и материя. Оно едино, истинно первоначально, т. е. самодовлеет, полно и совершенно, а потому вечно и неизменно. Как абсолютная возможность-действительность — вспомним снова Кузанца — оно наибольшее, maximum, в котором именно как в наибольшем совпадают противоположности. Но оно и наименьшее, minimum; и в наименьшем, в монаде или атоме, совпадают потенция и акт, сливаются противоположности. «В монаде и атоме прямое и кривое суть возможность и простой акт, коим они одно и то же. Круг-монада развертывает (explicat) все роды (genera) и круг же как простой центр всех в себе свертывает (implicat), будучи тем, чем быть может».

По первому взгляду кажется, будто Бруно просто повторяет идеи Кузанца. На самом деле — он вносит в них некоторые весьма существенные изменения. Он верен себе и держится в границах природы. — От видимого разъединения формы и материи Ноланец подымается к Possest как первосущности или Первоначалу. Но это Первоначало вполне имманентно, целиком дано, хотя и абсолютно. Оно понимается как актуальная бесконечность, необходимо мыслимая в противопоставлении потенциальной. Поэтому полнота бытия, достижимая лишь в совпадении той и другой, не выражена в актуальной только, и «абсолютное» оказывается обедненным. Абсолютное Бруно не complicatio omnium, как у Николая Кузанского, а только противоположная explicatio комплицитность второго порядка, или, несколько уточняя терминологию, implicatio. — Разница первостепенного значения, complicatio = implicatio + explicatio — и не нуждается в explicatio, ее в себе содержа; напротив, implicatio (или complicatio второго порядка, «стяженное единство») необходимо предполагает explicatio и без нее существовать не может. Там, где у Кузанца дана идея infinitum, или абсолютного (впрочем, иногда смешивает эти понятия и Николай Кузанский), у Бруно мы находим transfinitum, без indefinitum не существующее. Это совершенно ясно из приведенного уже нами уподобления монады кругу. Но совершенно очевидно, что актуальная бесконечность сама по себе не есть абсолютная бесконечность и

безграничность, как на то указывают и конкретные примеры или проявления ее, например — круг. Она нуждается в потенциальной бесконечности, или индефинитности своей, в экспликации. С другой стороны, и простое единство имплицитности и эксплицитности тоже не может быть абсолютным: этому препятствует реальная раздвоенность их и несовершенство самой эксплицитности. Поэтому когда Бруно называет свое Первоначало сразу и «абсолютнейшим актом» и «абсолютнейшей потенцией», он, поскольку мыслится при этом реальная эксплицитность мира, не точен, поскольку же отвлекается от реальности — говорит об infinitum, или абсолютном, сам того не замечая. Он не имеет права признать свое Первоначало самодовлеющим, т. е. истинно бесконечным, бесконечным абсолютно и совершенным, а следовательно, вечным и неизменным. И если все-таки эти аспекты Первоначала пред ним всплывают, то лишь потому, что он не только философ, а и теолог, т. е. обладает интуицией трансцендентного, или частично вмещаемого миром. В одной идее Бруно сливает две — трансфинитность и инфинитность, имплицитность и комплицитность. Последствия этого ясны. — Абсолютное как infinitum содержит в себе все и не нуждается в indefinitum, или эксплицитности, действительно вечное, самодовлеющее, совершенное, maximum и minimum. Но абсолютное в то же время мыслится и как transfinitum, или имплицитность, необходимо предполагающее эксплицитность, или indefinitum, и без него не существующее, а следовательно, его оправдывающее. Поэтому реальная эксплицитность должна вызвать к себе двойственное отношение: то она будет реальным аспектом или модусом Первоначала (когда оно отождествляется с имплицитностью), то ненужною и непонятною иллюзией, акциденцией (когда Первоначало отождествляется с абсолютным, или infinitum). В этом и заключается философская трагедия Бруно, метафизическое выражение отмеченной уже нами гносеологической неясности и недоуясненности основной интуиции, прослеживаемое во всем философствовании Ноланца.

Теперь мы можем продолжить прерванное изложение системы Бруно, которое должно оправдать высказанные сейчас соображения.

«Вселенная (l'universo), будучи великим подобием, великим образом и перворожденной природой, также есть все, что может быть чрез посредство тех же видов и первоначальных членов и чрез содержимость в ней всей материи, к которой ничего не присоединяется и от которой ничего не убывает, всей и единой фор-

мы. Но Вселенная не есть все, что может быть чрез посредство тех же различий, модусов, свойств и индивидуумов. Поэтому она только тень первого акта и первой потенции. И постольку в ней потенция и акт не то же самое, ибо ни одна часть ее не есть все, что может быть». Мысль ясна. — Абсолютное не что иное, как актуальная бесконечность; Вселенная — бесконечность потенциальная, бесконечная в возможности, но не в действительности. Во Вселенной Бруно усматривает своего рода внутреннюю ограниченность, незавершенность. Встает только вопрос: почему же Вселенная незавершена, ограничена и почему она все же относительно завершена, «unitas contracta»?* Вопрос этот должен остаться без ответа, пока абсолютное отождествляется с актуальной бесконечностью: ограничение абсолютности делает невозможным объяснение ограниченности относительного.

Во Вселенной как потенциальности неизбежно различение акта и потенции, формы и материи, и Бруно, сам того не желая, восстанавливает аристотелизм. В аспекте свернутости акт и потенция не соотносительны, а скорее, «синонимы», различаются не существенно, а в нашем восприятии. Наоборот, в развернутости «потенция не равна акту, ибо он не абсолютный акт, но ограниченный, как и потенция всегда ограничена одним актом, обладая видовым и частным бытием». Следовательно, надо различать «формальный принцип всякой естественной вещи», или субстанциальную форму, «неразложимую и неуничтожимую, как материя, от которой она неотлучима и неотделима», и акцидентальные формы, изменчивые и преходящие. Вторые только проявления, или модусы, бытия первой, т. е. бытия формально-материального Первоначала. Если в интеллигибельном (но вовсе не духовном, а духовно-вещном) бытии, в «первом и наилучшем начале» все «как бы свернуто, объединено и едино», в нашем бытии все развернуто, эксплицировано, рассеяно и умножено.

Как же объяснить эту эксплицитность нашего мира, расхождение формы и материи, дуализм эмпирии? Бруно ощущает всю трудность проблемы, связанную с трудностью постижения самой комплицитности, и ему ясна неустранимость эксплицитности эмпирии. «Этот абсолютнейший акт, который то же самое, что и абсолютнейшая потенция, не может быть постигнут умом иначе, как чрез отрицание. Не может, говорю, он быть понят: ни — поскольку он может быть всем, ни — поскольку он есть

* Стяженное единство (*лат.*).

все. Ибо, когда ум хочет понять его, ум начинает образовывать интеллигибельные виды, уподобляться, соразмеряться и приравниваться ему. Но это невозможно, так как ум никогда не таков, чтобы не мог он быть больше, абсолютный же акт, будучи во всех отношениях безмерным, не может быть большим. Итак, нет взора, который бы приблизился к нему, которому бы открыт был доступ к такому возвышеннейшему свету, и к такой глубочайшей пучине». Естественно, всякое объяснение может быть только приблизительным. Очевидно одно: нельзя преодолеть дуализма эмпирии простым признанием ее иллюзией и отрицанием реальности материи и формы. Далее, различия проистекают не из формы и не из материи, а из формы-материи, или Первоначала. Само абсолютное внутреннею своею энергией разворачивается и раскрывается, переходя от единства во множество, от однородности к разнородности, от материи-формы к разделенности материи и форм. Монада умножается, повторяя себя самое. Но что-либо из двух. — Или абсолютное является полнотою единства формы и материи и не может быть относительной актуализованностью, а относительной актуализованности вообще нет. Или же она есть, но тогда уже не может быть абсолютным.

«Признайте, все то различие, какое вы видите в телах: в образовании их, сложении, фигурах, цветах, в других частных и общих свойствах, — не что иное, как другой модус той же субстанции, скользящий, подвижный, подверженный порче лик недвижного, пребывающего и вечного бытия, в котором находятся все формы, фигуры и члены, но неразличенные и как бы скученные, словно в семени, где рука не отлична от кисти руки, туловище от головы, нерв от кости». Но как же абсолютна эта субстанция, если в ней нет того, что обнаруживается в ином ее модусе? И как она абсолютна, раз один из ее модусов — преходящее и подверженное порче? Бруно с разных сторон подходит к проблеме, пытаясь ее выяснить. Он указывает на аналогию точки, движением своим создающей линию, уже пространственную и количественно измеряемую. Но почему точка движется, не объясняет. Он говорит об единице, или монаде, которая, повторяясь, производит ряд чисел и различные числовые величины. Но почему монада начинает повторять себя, объяснить не может. То он приближается к постижению истинной компликацитности, подчеркивает совпадение противоположностей и утверждает, что точка и стоит и движется, единица и молчит и повторяет себя, абсолютное и свернуто и развернуто, актуально обладая противоречиями, то, почувствовав неадекват-

ность развернутости свернутому состоянию, он склоняется к отрицанию первой. — «Все создающее разнообразие родов, видов, различий, свойств, все рождающееся и разлагающееся, изменяющееся и становящееся иным — не сущее (ente), не бытие (essere), но условие и обстоятельство (condizione e circostanza) сущего и бытия, которое едино, бесконечно, неизменно, субъект, материя, жизнь, душа, истинное и благое... После глубокого умозрения находим, что все создающее различие и число — чистая акциденция (e puro accidente), простая фигура, простое сложение... изменение (alterazione), субстанция же всегда пребывает тою же самой, ибо она одна божественное, бессмертное сущее». Таким образом, нет множества различных субстанций, но все вещи составляют одну субстанцию, проявляющуюся во множестве индивидуальных форм, благодаря чему создается видимость множества субстанций. «Различие между Вселенной и вещами Вселенной таково. — Вселенная объемлет все бытие и все модусы бытия (i modi di essere); из вещей же Вселенной каждая имеет все бытие, но не все модусы бытия», в чем и заключается принцип эксплицитности. Следовательно, и каждый индивидуум, например — любой человек, не отдельная субстанция, но единая всеобщая субстанция в особом только проявлении и отличности. Во множестве людей проявляется человечество, во множестве животных — животность и т. д. Ряд акциденций создает видимость множества; столь же видимо и мнимо, не касается самой сущности постоянное изменение: возникновение, прехождение и исчезновение акцидентальных форм. «Все вещи обладают душой, обладают жизнью по субстанции, а не по акту и действию». А следовательно — неожиданное «следовательно»! — всякая вещь неизбежно становится другим, принимая различнейшие формы. Так ценность и даже реальность индивидуального бытия исчезают, утопая в абсолютном. Но рядом с этим стоит утверждение того же самого индивидуального в идее комплицитности, вновь обращающееся в отрицание, потому что эмпирическая эксплицитность несовместима с идеей абсолютного.

Первоначало изводит из себя все формы или образует материю. Но оно действует извнутри как внутренний, формальный и вечный принцип. В этом смысле оно не только causa formalis и causa materialis, но и causa efficiens, действующая, или производящая, причина, только действующая не извне (каково обычное понимание), а извнутри, не отъединенно от своего действия, но в самом действии как само производимое. Первоначало — «дей-

ствующая причина или вселенский физический деятель» (causa effectrice o efficiente fisico universale). Одним словом, в системе изложенных нами взглядов исчезает всякая возможность установить реальное различие между причинами формальной и материальной, с одной стороны, действующей, с другой. Это различие тоже становится чисто логическим. — Но с помощью его мы можем отчетливее выделить в Первоначале его внутреннюю деятельность, образующую и различающую. Эта деятельность аналогична художественной и не может не быть разумно-сознательной. Следовательно, необходимо мыслить Первоначало еще и как душу и как ум. Первоначало — «художник, прирожденный материи», заключенный внутри ее, с нею единый, «ум, дух, душа, жизнь, проникающая все. Оно во всем и движет всею материей, наполняет лоно ее». Оно — l'intelletto universale,* mens insita omnibus.** Можно назвать этот Ум причиной действующей и, следовательно, как будто отличной от создания как единое целое от части. Но по существу Он — причина имманентная, внутренняя. «Одною и тою же силою и непорочностью сущности во всем и везде, однако — сообразно порядку Вселенной и членов ее, как первых, так и последующих, здесь Он развертывает только ум, чувство, питание; там — несовершенное смешение, там, проще, — начало смешения! Так из корня подымается ствол; ствол изводит из себя сучья; извнутри сучьев вырастают ветви, изводящие листву и плоды».

Допустим, что Ум можно мыслить как «artefice interno».*** Еще вопрос, должно ли его так мыслить, и соответствует ли логическое различение чему-нибудь реальному? По-видимому, нет. Во всяком случае, такое реальное самобытие Ума у Бруно не обосновано. И тем не менее Бруно, как видно из его заявления во время процесса, ясно, что душа, или провидение, — «тень и след Бога» и как таковая отлична от самого Божества, находящегося не только во всем, но и надо всем. — Идея Ноланца шире его «философии» и «философски» не обоснована.

Признав в Первоначале действующую причину, а в ней универсальный интеллект, мы тем самым отождествляем Первоначало и с причиной конечной, или целевой, causa finalis. Действительно, рассматривая наиболее напоминающую деятельность «Вселенского Ума» деятельность художника, мы легко убежда-

---

* Вселенский ум (*итал.*).

** Ум, присутствующий во всем (*лат.*).

*** Внутренняя причина творения (*итал.*).

емся в том, что даже создание безжизненного, мертвого художественного произведения сопровождается некоторым умственным процессом (non essere senza discorso intellecti),* некоторою руководящею им целью. Насколько же выше подобной целевой деятельности должны мы себе представлять деятельность «Двигателя и Измыслителя Вселенной»! И Бруно видит цель созидающей деятельности Первоначала, созерцая стройное целое Вселенной. Эта цель заключается в совершенстве Всеединства, в том, чтобы стали действительными все формы во всей материи. И бесконечный Ум так услаждается своею целью, что не устает изводить все новые и новые формы из лона материи, не истощается, бесконечный, в бесконечном самораскрытии.

Но, если Ум бесконечно изводит, а изводимое Им реально, мы опять в области дурной бесконечности и Ум вовсе не абсолютен. Если же Он уже извел как бесконечность актуальная, не прекращая как потенциальная бесконечность изводить, Он тоже не абсолютен именно в силу вечной своей потенциальности. — Перед нами прежнее основное противоречие системы. А к нему присоединяется полная необоснованность реального (а не логического только) бытия Ума в отдельности, что связано с тою же неотчетливостью в различении видов бесконечности.

Как бы то ни было, для Бруно четыре причины перипатетиков сливаются в понятии единой, но четыревидной причины, единого Первоначала, совмещающего в себе потенцию и акт, материю и форму, действие и цель в понятии единой рождающей и порождаемой Природы.

19. Благодаря невыясненности основной точки зрения Бруно и постоянным колебаниям между идеями абсолютного и актуальной бесконечности, причем ни одна из этих идей не уяснена до конца, чрезвычайно трудно дать стройный очерк ноланской философии. Приходится все время считаться с вырывающимися на поверхность системы противоречивыми моментами основной интуиции.

Вселенная представляет собой единство, проявляющееся в текучей развернутости эмпирического мира и в свернутости его, в которой противоречия совпадают. Она едина в обоих модусах своего бытия, в индефинитности и трансфинитности, и в их единстве. Но тут-то и встает вопрос: а что такое это их единство? Оно мыслится Бруно иногда как простая, если можно так вы-

---

* Не обходится без действия ума (*итал.*).

разиться, сумма индефинитности с трансфинитностью, иногда как само абсолютное. В первом случае Всеединство оказывается незавершенным и в своей потенциальности (как неполная эксплицитность или частичное единство эмпирии, unitas contracta), и в своей актуальности (как актуализованность, предполагающая эксплицитность, т. е. эксплицитного не содержащая). Во втором — Всеединство, понимаемое в смысле комплицитности абсолютной, т. е. отрицающей противоречие актуальной и потенциальной бесконечности, делает непонятною эмпирическую эксплицитность, требуя признания ее иллюзорной акцидентальностью.

Смешивая в одно оба понимания Всеединства, Бруно считает возможным говорить о своего рода центре или существе Всеединства, предстоящем нашему уму как Первоначало в действии или созидании эксплицитной эмпирии — как Вселенская Душа. Она ощущается им объективно реальною только потому, что Всеединство отождествляется с противостоящей эмпирии абсолютностью, но в силу отождествления абсолютного с тою же эмпирией он признает эту Душу противостоящей миру лишь акцидентально, а не по сущности. С одной стороны, Бруно уподобляет Душу корабельщику на управляемом им корабле; с другой — сводит на нет такое уподобление. «Душа Вселенной, поскольку она одушевляет и оформляет, — внутренняя и формальная часть Вселенной; но, поскольку направляет и правит, она не часть, а имеет значение начала, причины». Все во всем, все живет единою жизнью; и эта жизнь — единственная действительность. Но так как эмпирия такой действительности не являет, Вселенская Душа не только во всем, но и над всем, превыше всего, что, однако, еще не делает ее трансцендентной, ибо сущностно она все. Но тогда почему она превышает все и какова реальность акцидентального бытия?

Для философа Вселенская Душа, думает Бруно, и есть Бог. «Бог — вселенская субстанция, в бытии коею есть всяческое, сущность — источник всякой сущности, коею есть то, что есть, внутреннейшая всему сущему (intima omni enti) более, чем может быть внутренней каждому его форма и его природа. Ибо как природа каждого — основание его бытийности (entitatis), так и — глубже — основание природы каждого есть Бог. А потому хорошо сказано: „В Нем же живем и бодрствуем и есмы“,* — ибо Он жизнь жизни, бодрствование бодрствования, существо-

* Ср.: Деян. 17, 28.

вание сущности». В этом своем модусе Бог — абсолютное, простое, недвижное, совершеннейшее существо. «Он недвижно соделывает подвижное, вечно — временное». И от Божества, «центра всех природ», от монады, «происходит другая монада, или природа, Вселенная, мир, в котором Оно созерцаемо и отражается, как Солнце в Луне». И здесь, и в ряде других высказываний Бруно мыслит Бога внешне миру — как «бесконечный дух, все проникающий, объемлющий и содержащий», как Истину, «коею все истинно, ибо если бы Бог не был истинно, ничто не было бы истинным», как Благо, коим все благо, ибо «все создано так, что никоим образом не могло быть устроено лучше», как усовершающую все Волю, имеющую цель свою в себе самой. Бог — «устроитель над всяким и вне всякого строения» (ordinator supra et extra omnem), «monas ordinatrix».* И в этой связи приобретают особенный смысл и особенную значительность указания на непостижимость Бога, совмещающего в Себе противоречия, на его неименуемость и недоступность нашему уму.

«Втекает Бог чрез природу в разум; разум чрез природу подъемлется в Бога. Бог есть любовь, созидающая ясность, свет; природа — любимое, предмет, огонь и пламенение. Разум любит; он — некий субъект, возжигаемый природой и озаряемый Богом». Но если Бог «выше и вне всего», то «нет ничего вне Бога». Он — «творец (auctor) природы; природа же или — сам Бог, или — Божья сила, явленная в вещах». Мысль Бруно колеблется между теизмом и пантеизмом, иногда стремясь найти какое-то среднее понятие, иногда склоняясь то в одну, то в другую сторону. «Ум, — повторяет Бруно Николая Кузанского, — надо всем есть Бог; ум, всеенный во все, — природа. Бог вещает и устрояет; природа исполняет и делает... Бог — монада, источник всех чисел, простота всякой величины и субстанция сложения, превосходство над всяким моментом, бесчисленное, бессмертное; природа — число счислимое, измеримое, момент достигаемый (momentum attingibilis)». И рядом с этим. — «Если Бог не сама природа, Он, конечно, природа природы; и Он — душа души мира, если не сама эта душа». И еще определеннее. — «Природа — Бог в вещах», как выразился Авицеброн; Бог — «внутреннее начало движения, что и является природою в собственном смысле».

Как же тогда установить различие между Богом и природой? — «Вселенная, — говорит Бруно, — неактуализованная

* Устрояющая монада (*лат.*).

природа, все, чем она может стать на деле и сразу; но в своем развитии в каждое данное мгновение, в отдельных своих действиях и частях, свойствах и единичных существах, вообще в своих внешних проявлениях, она лишь тень Первоначала». Является искушение противопоставить Бога Вселенной как бесконечное конечному, но Бруно тотчас же его отстраняет. Повторяя и несколько упрощая Кузанца, он пишет: — «Я признаю Вселенную всем бесконечным, ибо нет в ней края, предела, поверхности; и я признаю Вселенную не всецело бесконечною, ибо каждая ее часть, взятая нами, конечна и из бесчисленных содержимых ею миров конечен каждый. Я признаю Бога всем бесконечным, ибо весь Он во всем мире и в каждой части его бесконечно и всецело. Этим отличен Он от бесконечности Вселенной, которая всецело во всем, но не в частях своих (если только можно их по отношению к бесконечному называть частями), каковые мы можем в ней постигать». Здесь, по-видимому, ясно проведено различие между абсолютно бесконечным и потенциальной бесконечностью, но зато выпало понятие бесконечности актуальной, отождествляемой с абсолютным. Вселенная не бесконечна во всех отношениях, а только безгранична, так сказать, внешне. Она — «unitas contracta in pluribus»,* бесконечная, но не totalmente.** Но в таком случае ее невозможно отождествлять с абсолютным, не делая относительным его или не отрицая реальных свойств ее. И нельзя уже тогда говорить о «частях» Вселенной, что чувствует и сам Бруно — «se pur, referendosi all'infinito, possono esser chiamate parti».*** Можно сказать, что всякое утверждение абсолютности или надмирности Бога как отрицание бесконечности Вселенной уже выходит за границы, которые Бруно поставил философии. И внутренним противоречием, не устранимым простою ссылкою на совпадение противоречий, потому что такая ссылка должна быть эмпирически мотивирована и утверждение выставляется в сфере философии, звучат слова Ноланца: «Итак, совершенное просто и чрез себя и абсолютно есть единое бесконечное, более которого ничего быть не может, ни — лучше. Оно едино и везде все, Бог и вселенская природа». Не избавляет от этого противоречия, как показано выше, и простое различение эксплицитности и им-

---

* Единство, стяженное во множестве (*лат.*).

** Всецело (*итал.*).

*** Если только можно их по отношению к бесконечному называть частями (*итал.*).

плицитности как относящееся к актуальности и потенциальности бесконечного. — «Единство есть имплицитное бесконечное; бесконечное — эксплицитное единство» (l'unita e uno infinito implicito, e l'infinito e l'unita explicita).

Чтобы выяснить происхождение эксплицитности, необходимо найти принцип ее в абсолютном. По-видимому, с помощью этого принципа можно, не умаляя абсолютного, обосновать реальность относительного. Бруно идет (но неудачно) по пути исканий такого принципа в своем учении о maxima и minima. — Вслед за Николаем Кузанским он понимает абсолютное бытие, или Бога, как совпадение противоположностей, что предполагается — мы уже знаем — идеею инфинитности Божества. Обосновывая совпадение противоположностей, Бруно повторяет Кузанца и обращается к математическим фактам и понятиям, с которыми определеннее и резче, чем Кузанец, соединяет факты физические. Не ограничиваясь мыслью о тождестве покоя и движения, он вплетает в абсолютное единство еще и тождество формы, или духа, и материи. В пределе совпадают прямая и ломаная, прямая и кривая, тупой и острый углы. Рассматриваемый в отношении своем к бесконечно приближающимся к нему вписанным и описанным многоугольникам круг является их пределом, их актуальною бесконечностью (неудачный пример Николая Кузанского). При бесконечности увеличения или уменьшения сторон такого многоугольника он совпадает с кривой окружности, став точкою, как и окружность совпадает с нею при своем бесконечном уменьшении или увеличении. Но мы можем иметь в виду не окружность или круг как актуальную бесконечность приближающихся к ним периметров многоугольников или самих многоугольников. Можно понимать предел как нечто, не совпадающее ни с кругом ни с многоугольником, а как предел их обоюдного движения; и такое понимание приводит нас к идее инфинитности. В этом случае мы должны сказать, что в пределе бесконечного увеличения и прямой и кривой, и многоугольника и круга они совпадают, точно так же, как и в пределе их бесконечного уменьшения. В таком смысле, конечно, и надо толковать coincidentia oppositorum у Кузанца. Потому minimum и maximum являются непостижимыми (infinitum). Будучи геометрическими принципами, рассуждает Бруно, maximum и minimum в области абстрактно-философского умозрения совпадают, должны они совпасть и в геометрии. Однако следует различать истинный, или инфинитный, предел (minimum или maximum) от предела актуального (например, от круга). Только

второй поддается нашему определению: первый неопределим как истинное совпадение противоположностей. Второй в силу самой определимости своей множествен: существует много актуальных бесконечностей (например окружность, единица); первый представляет собой единое бытие, абсолютное Всеединство.

Бруно знает это. «Не без причины принимаем мы два вида малейшего, ибо есть малейшее (minimum) просто и абсолютно, каковое должно быть однородным (unius generis), и есть малейшее гипотетически, или предположительно, или относительно (hypothesi seu suppositione respectuque minimum), которое устанавливается различным сообразно различию субъектов и цели (finis)». Первое minimum Бруно называет «minimum reale» или «minimum naturae». Оно совершенно нечувственно и неопределимо, «non est ullius artis definiri».* Однако здесь Ноланец допускает любопытное и показательное для нас смешение понятий. — У всякого рода есть свое minimum; так, можно говорить о малейшем быке, о малейшей мошке, о малейшем теле. Все это относительные minima, к которым относится и пространственный атом. Но ведь в том же самом смысле относительным minimum будет minimum геометрический, minimum арифметический, физический (даже если он не пространствен). В каждом из них есть некоторая определимость и определенность; и ни один из них не должен быть отождествляем с minimum reale seu naturae.

Бруно различает minima: геометрическое, арифметическое и физическое. Он предполагает вместе с Демокритом, что тела состоят из атомов, или минимумов, слагающих сначала «чувственные атомы» (minima sensibilia), а из них уже все вещи. И, видимо, minimum sensibile далек (multum abstat) не только от minimum naturae, но и от minimum physicum. Если, далее, обратиться к арифметике, то следует признать, что все числа слагаются из minima mathematica. Только здесь уже очевиднее, что надо говорить не о minima, а о minimum, или monas. Монада, не будучи сама числом, образует все числа. Монада — предел бесконечного ряда чисел (актуальная бесконечность), но не только предел, а и principium numeri,** создающее и конституирующее всякое число.

Нет пред тобой монады — не будет числа никакого.

Esto nulla monas, numerorum non erit ullus.

* Не определимо никаким искусством (*лат.*).
** Принцип чисел (*лат.*).

«Возьми прочь монаду, и нигде не будет числа, ничто не будет счислимым, не будет никакого счислителя». Монада — субстанция и сущность всякого числа (substantia numeri et essentia omnis); число — акциденция монады.

Учение о minimum и maximum — начало и математики и метафизики. «Ignorantia minimi facit geometras huius saeculi esse geametras et philosophos — philasophos».* Но что же такое геометрическое minimum?

Бесконечная прямая есть круг, ибо она — периферия при бесконечном диаметре. В ней начало не иное, чем конец, ибо везде центр. Следовательно, она — «бесконечный центр; и то же самое центр, диаметр и окружность». «Бесконечный круг и бесконечная прямая, также бесконечный диаметр, поверхность или площадь, центр и все иное не различествуют, как не различествует все это и в точке, которая и есть наименьший круг». Но если тождественны в пределе дуга и хорда, периферия и диаметр, этот предел не может быть чем-то определенным и качественным. Он — coincidentia oppositorum. Его можно назвать minimum, но он в то же время, как показывают те же самые геометрические факты, и maximum: «Maximum nihil aliud est, quam minimum».** Однако Бруно определяет minimum. «В чем нет фигуры, то не наималейшее, — говорит он. — Наималейшее первоначально и просто — круг». Это определение возможно, если смешиваются понятия актуальной и абсолютной бесконечности, бесконечности и предела. Смешение же их тем естественнее, что актуальная бесконечность заключена в каждом моменте потенциальной, и, например, круг заключается некоторым образом в каждом из стремящихся к нему многоугольников. Но если круг может быть еще понят (хотя и не вполне точно) как принцип или начало многоугольников, невозможно считать его же началом или совпадением противоречий для острого и тупого углов, для прямой и кривой, тем более для всего многообразия планиметрических противоречий. Равным образом шар нельзя считать принципом стереометрии. Одним словом, minimum как coincidentia oppositorum есть нечто бескачественное, неопределимое. При недостаточном различении трансфинитности и инфинитности Ноланца практически сбивает точка. Она представляется ему как бы единством потенций, а может быть, и ком-

---

* Незнание наималейшего превращает геометров в *геаметров*, а философов — в *филасофов* (*лат.*).

** Наибольшее есть не что иное, как наималейшее (*лат.*).

плицитностью всех линий, поверхностей, объемов. И, желая представить себе ее зиждительную деятельность, он становится уже на иную почву. — «Точка, ускользая от бытия точкою (scorrendo da esser punto), делается линией; ускользая от бытия линией — делается поверхностью; ускользая от бытия поверхностью, делается телом. Поэтому точка как находящаяся в потенции бытия тела не отличается от бытия телом; в ней потенция и акт одно и то же». «Линия не что иное, как точка в движении, поверхность — линия в движении, тело — поверхность в движении». Допустим, что это утверждение примиримо с другим: «Figura minimi plani est circulus, minimi solidi globus».*

Таким образом, minimum получило определенность в геометрии. Этим самым дана возможность определенности его в физике. — Minimum как сфера, или globus, совпадающий для Бруно с circulus, — «simpliciter minimi est una figura circulus atque globus» — оказывается тождественным атому.

Круг для них (т. е. фигур) — первый корень, форм создатель, явитель...
Он их всех превыше один, объемлет, обходит,
Недр касаясь, он полнит их, мерит, равняет.
Он изводит исток, как первый родитель, фигуры.

Cyclus ad has (i. e. figuras) prima est radix, formator et index...
Qui omnes unus superat, complectitur, ambit,
Intusque attingit, replet, metitur, adaequat.
Hac de fonte fluunt, primoque parente, figurae.

Minimum, о котором говорит Бруно и в применении к геометрии, и в применении к физике (minimum reale, или атом), не является, следовательно, первоначальной coincidentia oppositorum, а уже некоторою определенностью. Вслед за Кузанцем Бруно утверждает, что есть реальный предел деления: «Начало и основание всех ошибок как в физике, так и в математике — бесконечное деление непрерывного». Перипатетики возражают, будто атомы, как не имеющие частей, не могут образовать пространственной величины: при соположении они совпадут. Но перипатетики не различают понятий «minimum» и «terminus». — Minimum есть первая часть пространства, всего сложного, и сам частей не имеет. Terminus, или предел, тоже не имеет частей, но

---

* Наименьшая плоская фигура — круг, наименьшая объемная — сфера (*лат.*).

он и сам не часть, а только разделяет две части. Поэтому два соприкасающихся атома создают предел, или terminus, своим касанием, и terminus их разделяет. Так, поверхность разделяет тела, линия — поверхности, точка — линии. Из этих примеров очевидна разнородность «термина» и «минимума».

Итак, минимум-атом, или физический минимум, у Бруно, как и у Кузанца, не абсолютное, а реально-эмпирическое. — «В пределе (ad extremum) храним круглый вид (species rotunda) всего, обладающего фигурой: всякое наименьшее кругло. В круглое порядок природы или чувства разрешает все; время трением частей друг о друга делает шаровидным оставшееся и обтачивает далеко выдающиеся стороны. Все это, наконец, в наималейшем круге заставляет рассеяться то, чем отличается воспринимаемый очами его вид. Таким образом, у наималейшего вечно одна фигура». Минимумы не «vanae mathematicorum species»,* но вполне конкретные величины, образующие элементы, а из них все тела и находящиеся, как мы уже знаем, не в пустоте, а в эфире. Эти атомы все одинаковы, и потому различия составляемых из них тел должны сводиться к количеству. Бруно представляет себе их как шарики, globus, что позволяет ему связать их с кругом. Круг — и начало и цель движения. По существу, «круг — все действия природы и всякое, какое бы то ни было движение. Так и движение элементов, если оно природно, тоже круг». Отсюда следует, что все тела в природе (в частности и главным образом — небесные тела) шаровидны, все движения кругообразны. Впрочем, надо помнить, что круг лишь предел, а потому для эмпирического бытия уместно говорить только о подобии кругу тел и орбит их движения. «Истинная сфера не чувственна и не может быть более чувственной, чем само неделимое природы; напротив, по многим основаниям необходимо, чтобы чувственное было (в этом отношении) меньше», «менее совершенным». — «Чувство не воспринимает истинного круга».

Еще один шаг. — Отождествленный с геометрической точкой (кругом и шаром) атом отождествляется и с монадою. Благодаря этому найден принцип мира, minimum = maximum, созидающие все акт и потенция, форма и материя, дух и тело. Но как определенное и постижимое монада должна быть признана актуальной бесконечностью, хотя бы она возвышалась даже над противоречием — minimi et maximi. Монада ясна как предел всего сущего и как начало или принцип его, выражаемый всяким

* Пустые математические понятия (*лат.*).

единичным бытием и движущий его. Но монада не может быть сама принципом и своей актуальной определенности, и своей потенциальности. Она не совершенна, не абсолютна. Поэтому лишь условно можно назвать монаду «всем, бесконечным (infinitum), истинным, всяческим, благим, единым», наконец, «Богом». Все «ex minimo, in minimum, ad minimum, per minimum»* лишь в каком-то ограниченном смысле. Если же Бруно допускает такие определения без всяких дальнейших оговорок, то только потому, что отождествляет, как уже указано нами не раз, монаду и абсолютное. Поэтому с величайшей осмотрительностью надо отнестись и к пониманию им творческой деятельности монады.

Он не ограничивается утверждением, что монада, или minimum, есть начало всего, или первосубстанция, но, пользуясь подмеченным им в геометрии созидательным движением точки, старается начертать процесс экспликации. — Начало всего — «Монада монад» — «Monadum monas una reperta est», — или Бог, единство, субстанция и сущность вещей, minimum. Как единство, не будучи числом, рождает единицу и всякое число, как точка рождает линию, линия поверхность, поверхность — трехмерное тело, так и монада рождает двоицу, троицу, четверицу, сама не чувственная — все чувственное. Но для того чтобы понять это рождение или созидание, Бруно принужден мыслить монаду (точку, атом) уже как реальное совпадение противоречий, как неопределимое, т. е. выйти за пределы актуальной и потенциальной бесконечности.

«В простом, наименьшем, в монаде, противоположности суть одно и то же: равное и неравное, многое и малое, конечное и бесконечное; поэтому наименьшее то же, что и наибольшее, что и все между ними находящееся». Так мы приходим к кузановской компликитности; но можно ли тогда говорить, что монада — globus? В Монаде монад нет пространственной определенности, нет «спереди» и «сзади», «справа» и «слева». Нет в ней никаких измерений, как ясно уже из приведенного текста, противоречий между широким и длинным, высоким и глубоким. Ее центр сразу во всем. Равным образом не приложимы к ней временные ограничения: различия «часа и дня, дня и года, года и века, века и мгновения», ибо ее характеризует «абсолютно бесконечная длительность», всегдашнее настоящее, не имею-

* Из наименьшего, в наименьшем, к наименьшему, через наименьшее (*лат.*).

щее ни начала ни конца: «Duratio est eterna a parte anteriori, ante hoc et post hoc et quodlibet temporis accipias instans».* Начало в Монаде не отлично от оначаленного ею, форма от материи, акт от потенции. Как уже объяснил Николай Кузанский, в Монаде движение есть покой: эмпирические модусы ее состояния — единство. Точно так же исчезают противоречия живого и безжизненного, души и тела, теплого и холодного, свободы и необходимости. «Развертывание наименьшего, или распространение центра в окружность, и есть рождение, а стяжение окружности в центр, говоря физически — смерть, математически же — установление или разъявление в едином, извращение (eversio) или сокровение в другом». Экспликация, или развертывание, является разъединением, но таким, «что каждое неделимое по существу» есть Монада монад или отражение, зеркало ее и всех прочих.

Итак, Монада монад создает все монады самоповторением. Но это понятно лишь в том случае, если она не компліицитность, а бесконечность актуальная. Если же она бесконечность актуальная, то непонятно само движение. Необходимо как-то уяснить себе связь между Монадой как абсолютным и в качестве такового — принципом движения, объяснимого не из недостаточности, а из преизбытка (благости) ее, и монадою как актуальностью, которая является сама по себе недвижным пределом, пребывающим в потенциальной бесконечности, и ограничена, а потому не Первоначало движения и единства. Но раз сливаются понятия компліицитности и стяженного единства, необъяснимой оказывается и сама компліицитность.

Обычно Бруно включают в число «пантеистов» или, пользуясь более модным, но не лучшим термином, — «монистов». Слишком поспешно. — Он достаточно часто и резко выдвигает надмирность Бога и ограничивает пантеистические порывы своей мысли. Делались и делаются попытки истолковать его систему в теистическом смысле. Без большого успеха. — Он часто и определенно подчеркивает единство Бога и природы, их только модальное различие. Бруно не пантеист и не теист; однако не в том смысле, что он, подобно Николаю Кузанскому, стоит выше этих условных и не вполне ясных в обычном словоупотреблении терминов. Его учение не выше противоположностей, не в раю их совпадения и полно внутреннею трагической борьбой идей, из которых каждая ему дорога и близка, каждая необходима. Выра-

---

* Длительность вечна с самого начала, в прошедшем, в будущем и в любой указанный момент времени (*лат.*).

жаясь нарочито резко, у Бруно две системы: одна с неизбежностью ведет к пантеизму, но наталкивается на теистическую идею, другая стремится к теизму, но останавливается в своем развитии пред пантеистическим моментом. Бруно попытался искусственно себя ограничить областью «философии», но остался внутренно более, чем философом. В этом ограничении первородный грех его системы, источник трагичности его попыток и, может быть, его жизни и конца.

20. «Конечность Вселенной противоречит и чувству и разуму». Действительно, приближаясь к границе обозреваемого нами горизонта, мы видим, как она от нас удаляется, и не трудно убедиться в том, что на самом деле мы только передвигаемся вместе с центром нашего горизонта. Горизонт определяется центром, а центр совпадает с местом, в котором находится наблюдатель; и нет никаких оснований предполагать, что движение или перемещение этого центра где-либо прекратится. Даже если мы перенесемся на другую звезду, дело не изменится: мы только окажемся в ином центре, а на периферии нашего горизонта будет лежать Земля. Безграничность пространства всегда побеждает наше чувственное зрение, число звезд смущает его и превосходит его силу. Чувство вынуждает разум все снова и снова присоединять область к области, мир к миру, пространство к пространству. Конечное пространство непредставимо. А следовательно, совершенно бесплодны и безнадежны поиски центра Вселенной: понятия центра и периферии соотносительны и применимы лишь к частным конечным вещам, не к бесконечному пространству. И столь же условны понятия верха и низа. Нам сейчас кажется, будто Луна наверху. Но если мы представим себе человека летящим на нее с Земли, то жителям Земли будет казаться, что он подымается вверх, жителям Луны — что он падает вниз, к ним. У каждого ограниченного тела, у Земли, у Луны, звезды, есть свой верх и свой низ, как и свой центр. Но в безграничной Вселенной нет ни верху, ни низу, ни центра. И только наша собственная ограниченность да непривычка заставляют предполагать существование такого центра. «Мальчиком, — говорит Бруно, — я думал, будто нет ничего за горой Везувием». Вселенную можно уподобить сфере, но лишь такой, в которой любую точку можно считать и центром и периферией.

Итак, чувственный опыт доказать конечность мира не может. Если же обратиться к «условиям нашего понимания» (la condizione del nostro modo di intendere), необходимость мыслить

Вселенную бесконечною станет ясной. Нет величины, больше которой мыслить уже нельзя, и «воображение не находит покоя, прибавляя количество к количеству... Невозможно не воображать вне мира нечто, будет ли это нечто пустым или наполненным». Ту же самую мысль с большей глубиной и осторожностью, хотя и более сжато, уже высказал Николай Кузанский. Ее же сделает предметом своей антиномии Кант, к которому в данном случае Бруно ближе, чем к Кузанцу. — Раз бесконечно пространство, «приемник тел, обладающих величиной», бесконечна и Вселенная. «Если утверждающий, что мир бесконечен, спросит: — Где Вселенная? — Я отвечу: — В бесконечном пространстве. — Где бесконечное пространство? — Нигде, где только есть предел, везде беспредельно». — Бесконечность пространства уже свидетельствует о бесконечности существующего, ибо само-то пространство во всяком случае существует. Но пространство вовсе не пустота: пустое пространство непредставимо, нереально — его в природе нет; мы же ошибочно считаем пустым то, что не наполнено воспринимаемыми телами, например воздух, эфир.

Но для Бруно главные доказательства бесконечности мира не сводятся к приведенным аргументам. Он обосновывает абсолютную безграничность Вселенной тем самым, чем Кузанец обосновывал ее относительную бесконечность, т. е. отношением между Вселенной и Богом. Бесконечное Первоначало «должно было произвести Вселенную или, лучше сказать, должно всегда ее производить бесконечной». Как «действие бесконечной причины и оначаленная» Вселенная «по своей телесности и модусу должна быть бесконечно бесконечною». В качестве целевой, или конечной, причины Первоначало может раскрыть свое совершенство, т. е. развернуться, эксплицироваться, только в бесконечной Вселенной. «Ради бесчисленных степеней совершенства, развертывающих Божественное бестелесное превосходство чрез модус телесности, должны быть бесчисленные индивидуумы, эти великие животные, одно из которых — наша Земля... для содержания же их в себе потребно бесконечное пространство». Нельзя допустить, что Первоначало истощается — оно бесконечно; — или не желает раскрыться целиком — оно всеблаго. Но ведь бесконечность Первоначала является лишь постулатом, а всеблагость его требует признания чего-то иного, т. е. реального различия между ним и природой. К тому же — старый, знакомый нам вопрос, — как объяснить или свести на иллюзию неполноту бесконечности Вселенной, вытекающую из ее реальной эксплицитности?

Итак, Вселенная бесконечна, во-первых и прежде всего потому, что она — развернутость бесконечного Первоначала, во-вторых, потому, что она бесконечна пространственно (разумеется, первое «потому» включает второе.) Ее пространственная бесконечность должна быть понята как вещественная, ибо в природе пустоты нет. Но как же нет пустоты, если все состоит из атомов? Должны же быть междуатомные пустоты, неизбежные при сферической форме атомов! — Бруно заполняет эти пустоты другим веществом, эфиром. Однако тот же вопрос должен встать и по отношению к эфиру. Бруно устраняет подобное предположение тем, что признает эфир неосязаемой, пронизывающей и обволакивающей все первоматерией. «Эфир то же самое, что небо, пустота, абсолютное пространство. Он всеен в тела и, бесконечный, все тела объемлет». Эфир — единая, всепроникающая, непрерывная (unum continuum) материя, первое обнаружение или первая дифференциация Первоначала, позволяющая утверждать о себе, что «все во всем». Предположить существование абсолютной пустоты, т. е. пространства не эфирного, по мнению Бруно, нельзя. Тогда — приближается он к первой антиномии Канта — придется признать и конечность Вселенной. А между тем конечны отдельные миры, составляющие Вселенную, но не она сама. — Вселенная — «не только мир, а еще и пустота» (читай: «эфир»), незаполненное пространство вне мира, не заполненное чувственно воспринимаемой материей, четырьмя элементами, но, конечно, заполненное материей первичной. Ведь если бы существовала пустота, переходит к аргументам эмпирического характера Ноланец, тела падали бы и двигались несравненно скорее, чем то происходит на самом деле.

Будучи бесконечным материально-пространственным Всеединством, Вселенная приводится в движение своим Первоначалом, Вселенской Душой, которая, как мы уже знаем, по существу от материи не отлична и является душой душ. Это движение — наибольшее по своей скорости, т. е. бесконечно быстро, а потому является абсолютным покоем. Если нет во Вселенной центра и периферии, то нет и абсолютного чистого движения. В целом она недвижна, а следовательно, и надвременна, вечна; но в частях своих, приводимых в движение индивидуализациями Вселенской Души, или индивидуальными душами, она движется последовательно, т. е. временно. Таким образом, о пространственном и временном перемещении во Вселенной можно говорить лишь применительно к ее частям, к ее эксплицитности или разъединяющей индивидуализации. Но в этом отношении и

смысле «все блуждает» (omnia migrant). В жизненном процессе простое слагает сложное, а сложное разлагается на составляющие его элементы, в конце концов — на минимумы-атомы. Мы видим такое всеобщее движение везде вокруг нас и по аналогии должны предполагать его и в прочих неисчислимых неведомых нам мирах, во всех частях Вселенной. «Со стороны бесконечности все недвижно, неизменно, не подвержено порче; но во всем этом могут быть и суть движения и изменения, бесчисленные и бесконечные, совершенные и законченные». «Все — живое и неживое, люди, растения и животные, неодушевленные тела и элементы — одинаково подчинено закону движения». Неподвижность Вселенной в целом очевидна и помимо принципа совпадения противоречий. Ведь Вселенная бесконечна, а «бесконечное недвижно» (se ipsum firmare dicitur). Куда, действительно, может двигаться бесконечное? В нем мыслимо только внутреннее движение, но и оно в бесконечной Вселенной, т. е. истинно бесконечной, в которой — «все во всем», бесконечно быстро, или совпадает с недвижностью. Только умаление бесконечности (Бруно не говорит этого!) или разъединенность дает движение. Бесконечная Вселенная недвижна; в бесконечной Вселенной бесконечные по числу роды Вселенной (т. е. отдельные части ее) подвижны.

«Никакой разум, никакое чувство не может указать начало движения и произрастания Вселенной, ибо и в существующем движимое раньше движения, так как движется только то, что может двигаться, а движение ранее порождения движимого: рождается лишь приводимое из потенции, акт». Иначе говоря — движение необъяснимо из условий эмпирического бытия, являясь для нас голым фактом, а потому должно быть объяснено из Первоначала как совпадения противоположностей. Первоначало же как принцип движения и есть Вселенская Душа, Бог или природа. «Сильна природа на то, чтобы могло постоянно двигаться тело ее, ибо ничто не противоположно душе мира (т. е. из нее движение объяснимо), так как она форма оформляющая». Если же мир извнутри движим Душой, бесконечно быстро в целостности своей, временно и неполно — в своих частях, чрез посредство индивидуальных душ, то должны двигаться небесные тела: земли, планеты, солнца, звезды, кометы. В отдельности своей подвижно все. При этом движение небесных тел, по теории минимумов кругообразное, но не круговое (что докажет читавший сочинения Бруно Кеплер), не ограничивается их обращением вокруг Солнца и вокруг своей оси (последнее тоже не

чисто кругообразно). Бруно расширяет понятие движения, сливая его с понятием возникновения, и, принимая во внимание бесконечность мира во времени, утверждает, что постоянно возникают, слагаются и разлагаются все новые и новые небесные тела, новые миры. Равным образом и в малейшей чувственной части мира должен совершаться тот же процесс постоянного изменения.

И совершенно ясно, насколько выводы из основных предпосылок системы Бруно, интуитивно воспринявшего философский смысл теории Коперника, представляют собой благоприятную почву для развития нового, лишь теперь постигаемого нами в его ограниченности мировоззрения. Метафизика сливается с физикой, более определяющей первую, чем у Николая Кузанского. Идея Коперника, урезавшего интуицию Кузанца, смело расширена Бруно за пределы нашей Солнечной системы на все миры Вселенной. Охваченный furore eroico, он разбил хрустальное небо птолемеевской астрономии и пред ним встала скоро открывшаяся и телескопам бесконечность мироздания. Идея единства мира и само неправомерное абсолютирование его позволили Ноланцу говорить о законах Вселенной, а не только нашего мирка, утверждать, что и кометы однородны с прочими небесными телами, а наблюдаемая нами и теоретически необходимая сложность состава Земли заставляет предполагать такую же сложность всех планет и звезд, самого Солнца. Бруно без труда опровергает возражения противников. — Если они указывают на предполагаемую системой Коперника быстроту движения Земли, то птолемеевская гипотеза требует еще больших, а потому и менее вероятных скоростей. Боятся, что, путешествуя вокруг Земли, станут вверх ногами. Но ведь понятия верха и низа относительны; уместные в ограниченной системе или ограниченном теле, они не применимы к Вселенной в целом. Боятся, что Земля упадет. Но для Вселенной понятия тяжести и легкости столь же относительны, как и понятия верха и низа. «Мы можем сказать: части Земли возвращаются на нее в силу своей тяжести (per la loro gravita): это как бы стремление (l'appulso) частей к целому. Точно так же и части других тел. А разумеется, могут существовать бесконечные по числу другие земли или тела, подобные ей, бесконечные по числу другие солнца или тела подобной и той же природы. Отсюда следует, что существует бесконечное множество тяжелых тел; но не следует еще, что есть бесконечная тяжесть». Понятие тяжести уместно внутри Вселенной, в применении к ее частям. Ни одно тело не является абсолютно

тяжелым или легким, но тяжесть и легкость существуют в нем только по отношению к его частям. И то же самое рассуждение применимо к системе тел как части Вселенной. Все небесные тела «взаимно поддерживают друг друга посредством этой своей силы влечения». И, если, например, комета попадает в место, равно удаленное от двух звезд, она должна остановиться, пока малейшее изменение в положении не заставит ее полететь к ближайшему миру.

В приведенных словах Бруно можно усматривать предвосхищение идей Ньютона. Может быть, еще существенней отметить признание в них относительности самого закона тяготения, не применимого к Вселенной в целом. Еще более неожиданными кажутся дивинации Бруно, предвосхищающие открытие Кеплера и учения о форме Земли. Весьма темно говорит Бруно о движениях самой Земли. Кроме обращения ее в 364 ¼ дня вокруг Солнца и в 24 часа «вокруг своего центра» — Галилей так же, как и Кеплер, знал сочинения Ноланца, хотя предпочитал об этом не говорить — Бруно различает еще два движения, иногда сливаемых им в одно, третье. Это «полярное» и «полусферическое» движения. Достаточно компетентный в данном вопросе Скиапарелли считает возможным предполагать у Бруно смутную дивинацию совершаемого полюсами Земли движения, так называемой нутации.* Впрочем, она есть уже у Николая Кузанского.

21. Вселенная бесконечна пространственно и, что то же самое, материально. Она должна заключать в себе бесконечное множество солнц, называемых звездами и обращающихся «вокруг своего центра», как наша Земля и наше Солнце, и солнечных систем с землями, подобными нашей. И нет никаких препятствий, напротив, есть все вероятия к тому, чтобы допустить в этих мирах, даже в солнцах жизнь, причем, конечно, организация обитающих иные миры существ соответствует месту их обитания и должна мыслиться лишь аналогичною нашей.

«Небо и мир одушевлены... Действительно, если есть душа и жизнь у этого низшего, смешанного и частичного, почему бы не быть им у Вселенной?.. На каком основании отвергнем мы жизнь земли и воды, которые рождают из себя, оживляют, питают и растят бесчисленные растения? Каким образом жизнь от

* Слабое нерегулярное колебание земной оси, открытое в 1728 г. английским астрономом Джеймсом Брэдли.

неживущих? Как неживущее производит жизнь?». Но, разумеется, Бруно вовсе не предполагает, что форма жизни только одна, такая как у нас, и что надо под одушевленностью подразумевать нечто тождественное нашей одушевленности. Жизнь и одушевленность одна, но формы ее обнаружения бесконечно многообразны, и, утверждая одушевленность, например, камня, не следует думать, будто в камне заключена человеческая душа. Душа, или форма, камня столь же отлична от нашей души, как инстинкт животных от нашего разума, и даже еще более.

Если все живет, то нет смерти. Вселенская Душа как развертывающая себя Вселенная — «начало движения», возвышающееся по закону совпадения противоречий над жизнью и смертью. «Жизнь — развернутое движение; смерть — движение свернутое». Смерть не что иное, как разложение сложного, и «ни одна вещь не уничтожается и не теряет бытия, за исключением акцидентальной формы, внешней и материальной. А потому как материя, так и субстанциальная форма, из коих слагается природная вещь — душа, неразложимы и неуничтожимы». Прекращается лишь «эта акциденция дружбы, согласия, сложенности, единения и порядка», сливающая в одно сложное целое простые элементы; но она прекращается для того, чтобы смениться новою. В себе самих мы наблюдаем вечный поток привходящих в наш организм и потом покидающих его элементов. И смерть только передвижение, изменение, разложение определенных частей, обновление их и соединение с другими. «Так текут к берегам и отливают от них волны моря». И это движение, господствующее во Вселенной, не гибель. Гибнет лишь акцидентальное бытие, сущность же исчезнуть не может. «Страстно желают жить и боятся умереть те люди, которые не обладают светом истинной философии и не постигают иного бытия, кроме настоящего, думают, что не может сменить его другое. Они не достигли понимания того, что жизненное начало заключается не в акциденциях, возникающих из сложения, но в неделимой и неразложимой субстанции, которой — в ней нет смятения — нечего стремиться к сохранению себя и бояться рассеяния... Мудрая душа не боится смерти, нет. — Иногда она даже ищет ее, стремится к ней навстречу. Всякую субстанцию содержит не длительность, а вечность, не место — безмерность, не акт — всеобразие (omniformitas)».

«Разве вы не видите, что бывшее семенем становится травой, из травы делается колос, из колоса — хлеб, из хлеба — желчь, из желчи — кровь, из нее — семя, из семени — зародыш, из него —

человек, из человека — труп, из трупа — земля, из земли — камень или что-либо иное?». Жизнь — «развертывание центра» (exglomeratio centri); жизненный процесс — вечный круговорот, circulus. Раскрывается в бесконечном множестве одновременных и последовательных индивидуаций единая душа. «В человеческом теле вся душа находится во всем теле и в любой части его; однако не везде развертывает она всю себя, но в одном месте — душевно, в другом — разумно, в третьем — жизненно, в ином — в низшем смысле, хотя все одушевлено умною душою и содержит ее всю. Так и Душа Мира и Дух Вселенной, так же тою же силою и непорочностью сущности находясь во всем и везде, сообразно строю Вселенной и членов ее, как важных, так и второстепенных, здесь развертывает только интеллигенцию, чувство и жизнь, там — несовершенное смешение, там — более простое начало смешения». Душа словно корень, из которого подымаются ствол, сучья, листья и плоды, из которого, подобно радиусам, исходит жизнь всех органов и членов. Она — первый двигатель, первое внутреннее начало жизни. Проявляясь во многообразии жизни и в каждой частице, Вселенская Душа не ограничивает и не дробит себя. Нельзя сказать, что в данном индивидууме она частично проявляется, а частично пребывает сокровенно и потенциально. В виде и роде человеческая душа — то же самое, что душа мух, устриц, цветов, одним словом — всех одушевленных существ, а в мире одушевлено все, всякое тело причастно Мировой Душе. Но, соединяясь с тем либо иным телом, образуя его, душа соответственно строению и составу тела нуждается в разной степени разума и других способностей. Так, дух, или душа, которая находилась в пауке и владела паучьими членами и способностями, вселившись в человеческое тело, ищет уже другого ума, других органов и деятельности. Если бы, например, голова змеи превратилась в человеческую, ее туловище стало таким же, как у нас, язык расширился, выросли плечи, появились руки и хвост превратился в две ноги, эта змея стала бы ходить, дышать и даже думать как человек, она бы стала настоящим человеком. Подобным же образом человек, озмеившись, стал бы шипеть, жить в пещерах, а не строить дворцы, думать и чувствовать по-змеиному.

Перед умственным взором Бруно развертывается яркая картина единой и в конкретности своей многообразной вселенской жизни, объемлющей и связущей все, не мирящейся с условным делением мира на живую и неживую природу, на минеральное, растительное и животное царства. Он останавливает внимание

на связи разных видов единой жизни, на их незаметных переходах друг в друга, словно — обуреваемый пафосом трансформизма. Он ищет промежуточные звенья между неорганическим и органическим, растениями и животными. И Бруно знает, что «так как все причастно жизни, не только в нас, но и во всех сложных вещах живет бесчисленное множество индивидуумов». А как же столы, стекла, платья, сапоги? Неужели и они одушевлены? — В качестве столов, платьев, сапог и т. д. они, конечно, бездушны. Но «как естественные и сложные вещи они имеют в себе и материю и форму. И как бы ни была вещь мала, в ней есть часть духовной субстанции... Дух находится во всех вещах, и нет малейшего тельца, в котором бы не было одушевляющей его части духа».

Концепция Бруно не отличается полною ясностью. Она, как и вся его система, не доработана, не доведена до полной отчетливости в самом существенном пункте — в вопросе об индивидуации. — Существует единая имманентная Вселенская Душа, эксплицирующаяся во множестве проявлений: в преходящих, акцидентальных индивидуализациях. Такой индивидуализацией, очевидно тоже акцидентальной и преходящей, является душа Земли. Подобным же образом можно говорить о душе растительной, минеральной, хотя Бруно этого и не делает, склоняясь здесь, скорее, к мысли о различных функциях единой души. Почему ее акцидентальность мы принуждены обосновывать словом «очевидно» и ссылкою на дух системы? — Индивидуализация души стоит в связи с акцидентальным стечением элементов; душу можно определить как «потенцию сложения и разнородности» (potentia compositionis et heterogeneitatis). Эта потенция актуализируется в бесконечном ряде конкретных индивидуальных «сложений», но ни одно из них не является субстанциею души, пребывающею вечно и надындивидуально. Если так, то и душа Земли должна быть лишь одною из акцидентальных индивидуализаций Вселенской Души. Или же конкретной и преходящей индивидуализации соответствует какой-то момент в самой субстанции Души Вселенской, нечто реальное, особое Possest (а не только posse)? Такой ответ ясен в системе Кузанца, не ясен у Бруно, что стоит в связи с неполною опознанностью им своей основной интуиции. А между тем вопрос должен быть разрешен. Дело идет не только о душе Земли, но об индивидуальной душе каждого из нас.

Вытекающее из общих положений, развитых Бруно, учение о человеческой душе заключает в себе признание индивиду-

ального самосознания и бытия только акциденцией в жизни Вселенской Души, преходящим мигом, причем непонятно даже, реальна ли сама-то акциденция. Нет, конечно, и места идее индивидуального бессмертия. И с этим вполне согласуются уже приведенные выше слова Ноланца о смерти, страшной для неозаренного светом Истины. — Моя эмпирическая жизнь, с точки зрения целого, не более, чем акциденция, пройдет и больше никогда не повторится, само мое Я исчезнет навсегда. Ведь нет никаких оснований предполагать (если только не признавать мира конечным), что когда-нибудь повторится то же самое стечение обстоятельств, т. е. та же самая индивидуализация Вселенской Души. Более того — подобная повторность индивидуума была бы бессмысленною, противоречащею основным идеям системы. И если бы, вопреки бесконечности мироздания и смыслу его, вопреки всему, такое повторение индивидуального бытия (а ведь загробная жизнь, воскресение — тоже повторение акциденции) произошло, связи между ним и теперешним моим бытием существовать не могло бы. Однако этим выводам, совершенно неизбежным и даже высказанным самим Ноланцем вплоть до признания человеческой души тою же, что у мух и устриц, и до пояснения множественности единой неделимой души аналогией с разносящимся по воздуху одним, хотя и воспринимаемым многими звуком, этим выводам противоречит ряд заявлений самого Бруно.

Вполне понятно, что Бруно должен отвергнуть теорию творения индивидуальных душ Богом, или креационизм. Несовместимою с его взглядами является и вера в дальнейшее загробное существование душ, т. е. в личное бессмертие, равно как и платоновская вера в их предсуществование. Чтобы остаться последовательным, Ноланец должен отвергнуть и теорию метемпсихоза: что может переселяться из тела в тело, если индивидуальная душа — акциденция, а Вселенская и без того находится во всех телах? Между тем в сочинениях Бруно мы с удивлением наталкиваемся именно на эту теорию. — Во втором диалоге «Каббалы Пегаса» выступает в качестве собеседника некий Онорио. Он помнит, что сначала был ослом, потом крылатым ослом, или Пегасом, потом почувствовал (прекрасно объясненное платоником Плотином) тяготение к низшим сферам, при посредстве семени Никомаха воплотился в Аристотеля и, наконец, в Онорио. Не следует смущаться шуточною формою диалога — Бруно убежден, что «действующая вселенская интеллигенция во всех одна, и во всех скрывается еще особая интеллигенция... столь же

многообразная, сколь много индивидуумов». Каждый субъект обладает своею индивидуальною, пассивною и активною разумностью. В связи с поступками в данной жизни как наказание за них совершается перевоплощение в животное или человека же; «Конечно, появляется не то же самое тело, но та же самая индивидуальность в другом теле». В том, что приведенное сейчас мнение высказывалось Бруно вполне серьезно и искренно, самого упорного скептика убедят инквизиционные акты. — Исповедуя веру церкви в личное бессмертие, рай, ад и чистилище, Бруно «философски» примыкает и считает самою вероятною пифагоровскую идею метемпсихоза.

Даже допустив, что учение Пифагора истинно, необходимо признать его невероятность и непонятность в системе идей, развитых Бруно. Как мог Бруно, энергично подчеркивавший связь души с телом и, что ясно из того же диалога, именно с *данным* телом, предполагать разрыв между ним и индивидуальной душой? И что это за акциденция, которая существует не акцидентально, ибо она многолика и переходит из одного состояния в другое? Или перед нами попытка приспособить христианскую идею индивидуальной души и индивидуального бессмертия к своей системе путем допущения дурной бесконечности перевоплощений, открывающих к тому же возможность символически толковать ад, рай и чистилище? Если так — что, впрочем, сомнительно, — то эта попытка не удалась, потому что *философски* не оправдано бытие индивидуальной души, а христианское учение ничего не выиграло от включенной в него ереси. Очевидно, у Бруно два ряда мыслей, друг с другом не вполне согласованные.

В «Lampas triginta statuarum»,* относящейся к 1587 г., т. е. к виттенбергскому периоду жизни Бруно, ко времени, следующему за изложением основ системы в лондонских сочинениях, читаем: «Душа находится в строе и соустроении лествицы субстанций. Она на грани между субстанциями интеллектуальной и физической, или материальной. Следовательно, она не акциденция». Там же утверждается, что душа «не сила семени и не акциденция, но деятельница (effectrix) и образовательница (formatrix) в нем и чрез него»; что она не акциденция, так как «ни одна акциденция не отрешается от субъекта и реально без субъекта не существует», а «душа человека отрешается от тела и реально существует без него». Подобные утверждения поражают нас тем

---

* «Лампада у тридцати статуй» (*лат.*).

более, что в «Lampas» дано совершенно ясное учение о Вселенской Душе и, в частности, уже использована аналогия распространяющегося звука, использованная выше. В 1591 г. Бруно считает возможным говорить об особых душах сфер, об их anima propria,* о душах звезд, их internus motor,** уподобляя их двигателю нашего тела, т. е. нашей индивидуальной душе. Он сравнивает душу в теле с корабельщиком на корабле. А рядом со всем этим стоит отрицание взгляда на душу как на отделенного от материи внешнего деятеля или как на энтелехию. Идея Вселенской Души заполняет сознание философа, и сами термины «anima», «spiritus», «intellectus», «mens» приобретают двузначность, даже в индивидууме обозначая то общее, то единичное. «В каждом одушевленном и живущем существе, — пишет Бруно, — обретаем мы это начало, то же самое и различное соответственно особым отличиям каждого, видовым и числовым».

Можно многое объяснять естественною непоследовательностью мысли, перебоями старых взглядов, уже отвергнутых; многое, но не все. Да и самый факт частоты этих перебоев и упорной жизни «старых» идей, неуловимость для мысли философа противоречий его системы свидетельствует о том, что наряду с отчетливо развиваемым определением основной его философской интуиции существует и другое определение, живущее потенциально, но временами актуализирующееся в отдельных мыслях. Так обстоит дело, в частности, с метемпсихозом. С другой стороны, легко обнаружить и еще одно противоречие — Бруно объясняет индивидуализацию Вселенской Души организацией тела, весьма остроумно и тонко связывая психические особенности и разумность человека с тем, что он обладает руками и умеет ими пользоваться. Насколько законно подобное объяснение с точки зрения самого Бруно? Ведь оно предполагает, что материя, или организм, воздействует на душу и ее образует. На самом же деле, образующее начало не тело, не организм, а душа. Душа оформляет свой организм, собирая и содержа стекающиеся отовсюду элементы. Значит, сначала душа создает себе такой-то организм, а потом организм образует в ней те самые свойства, ту индивидуальность, которая его образовала? Подобной нелепости Бруно утверждать не мог. Если же не мог, то, значит, он просто не додумал своей мысли до конца, возложив эту обязанность на читателя. Добросовестно выполняя завет Ноланца и заканчи-

---

* Индивидуальная душа (*лат.*).

** Внутренний двигатель (*лат.*).

вая данную частную его мысль в духе основных принципов его системы, мы неизбежно приходим к следующему построению. Если форма и материя, душа и телесность в универсальности их не две субстанции, а одно Первоначало, совмещающее противоположности, то индивидуализация телесная, или создание организма, не есть дело только тела или только души, но их общее дело, процесс или экспликация единого Первоначала. Противоположность души и тела акцидентальна и создается нашим разумом, бессильным без разделения и отрицания понять их единство. Если уж различать их (не как субстанции, а как модусы единой субстанции), то душа образует себя как тело, но ни в коем случае не образуется им. Принцип индивидуализации лежит в самом Первоначале, в самой Вселенской Душе. Это не значит, что она актуально или потенциально множественна, внутренно разъединена: она выше различий актуальности и потенциальности, выше противоречий. Но тогда в ней должен быть не только принцип эксплицитности, а и принцип индивидуализации и даже принцип всякого индивидуума. Сам Бруно называет Вселенскую Душу «potentia compositionis et heterogeneitatis animalis seu plantae»,* «agens et formatrix»,** что указывает на двойственность ее деятельности. Она сообщает вещам «vitam et consistentiam», т. е. оживляет и индивидуализирует. «Она сначала живет сама сообразно всяческому роду и всем видам, ощущает и познает и (потом) дает им поодиночке (sigillatim) единичное (singula): жить, ощущать, познавать». И точно выражает эту мысль Бруно, когда говорит об «illud idem principium ac diversum».***

Вселенская Душа в системе Бруно сближается с Душою у неоплатоников, считавших именно ее как бы двойственной: с одной стороны, вечною, единою, с другой — многообразною и созидающею время и пространство. Но мы лишь подошли к основной проблеме. — Весь вопрос в том, как рассматривать Душу в качестве Первоначала многообразия и индивидуализации. Должно ли мыслить Вселенскую Душу как потенциально содержащую в себе все, или же она является всем актуально? На почве системы Кузанца ответ ясен. — Первоначало выше различия между posse и esse, между потенцией и актом (то же самое утверждает и Бруно). Первоначало — complicatio omnium, т. е. со-

* Возможность сложных и разнородных животных или растений (*лат.*).

** Деятельница и образовательница (*лат.*).

*** Равным образом и начало, и различенное (*лат.*).

держит в себе все индивидуальности, но в высшем единстве, которого мы понять не можем, так как мыслим или раздробленное множество, или безразличное единство как противоположности, для разума непреодолимые. Поэтому каждая индивидуальность, каждая душа (в том числе и Вселенская) бессмертна, или вечна; а ее эксплицитное и стяженное бытие (ее потенциальность и актуальность) не является чем-то новым; напротив, эмпирическая жизнь — лишь умаление бытия. Душа существует, во-первых, эксплицитно (что является наименьшею степенью бытия), во-вторых, стяженно, или актуально, в-третьих, соединенно через Слово с Бесконечным, в-четвертых — как момент самой комплицитности Божества. Последний модус бытия души не есть сама душа, а Бог; третий — ее истинное бессмертие. В системе Бруно, теряющей четкое различие между инфинитностью и трансфинитностью, нет и точного воспроизведения идей Кузанца. Бруно смешивает понятия стяженности и комплицитности, актуальной бесконечности и абсолютного. Мысля стяженность, отождествляемую им, хотя и не до конца и не всегда, с комплицитностью, или абсолютностью, он часто понимает эту комплицитность, вопреки всем своим заверениям, как потенциальность. Поэтому и развитая в остроумную теорию minima идея Кузанца о самоповторении Монады не раскрывает всей своей плодотворности: переход от комплицитного самоповторения к ущербу бытия неясен и немотивирован.

Поскольку Бруно опознает живущую в нем интуицию абсолютного, или комплицитного, т. е. трансцендентного Божества, он усматривает в Боге идею индивидуальной души, своей, земной, звездной и т. д., и может воспринимать эти души (идеи) только как бессмертные. Но, постоянно смешивая комплицитность с актуальной бесконечностью и не усматривая отчетливо принципиального и сущностного отличия второй от первой, он неизбежно отождествляет идею души с самой душой и не видит тварности, т. е. относительности, последней, а во-вторых — принужден понимать эксплицитность души только в смысле акциденции и необъяснимого, а следовательно, иллюзорного, или абсолютно временного, умаления бытия. Чтобы понять это эксплицитное бытие, необходимо постигать не только его ущербность, но и «ничто-нечто», тварностью, или ограниченностью, своею ущербность определяющее. В противном случае в индивидуальном не проводится грани между теофанией и тварью, а ущерб бытия оказывается необъяснимым и вынуждает признание его или падением Бога, или нереальной акциденцией. Но эта акци-

денция соотносительна ограниченной компликцитности, или трансфинитности. В трансфинитности же дан только принцип индивидуальности: индивидуальность заключена в ней потенциально, актуализируясь как миг дурной бесконечности. Следовательно, сущность души может быть понята у Бруно только как Вселенская Душа, единая, но не единомногая, и опять-таки в силу отождествления Вселенской Души с Первоначалом, т. е. с абсолютным, необходимо либо отказаться от абсолютности Первоначала и Вселенской Души (откуда в ней несовершенство компликцитности и несовершенная эксплицитность?), либо совершенно отвергнуть акцидентальность. Теперь понятно, чем объясняются колебания Бруно. — Он убежден в личном, индивидуальном бессмертии, потому что воспринимает компликцитность абсолютного бытия и отождествляет себя с ним. Но он должен отрицать индивидуальное бессмертие, потому что стяженность заслоняет собою абсолютное, а в стяженности индивидуального иначе, как потенциально, быть не может. Однако первая интуиция снова превозмогает: Бруно приходит к понятию каких-то общих душ (души Земли, звезд) и какой-то общей Души, индивидуализирующейся во многих телах (т. е. метемпсихозу). А подобные интуиции уже предполагают некоторое, хотя бы и смутное, различение видов бесконечного. Действительно, душа Земли, Онорио или любого индивидуума не эмпирически-эксплицитная душа (эмпирическое бытие осла, Пегаса, Аристотеля, Онорио — лишь модус бытия), но и не Душа Вселенская, которая содержит в себе лишь потенции или принципы индивидуальных душ Земли, Онорио и всякого человека, им в некотором смысле реально противостоя и относясь к ним так же, как они к своим модусам. Но, мысля души и Душу реально-отличными моментами, необходимо мыслить высший принцип их единства, не стяженность, а компликцитность, причем эта компликцитность должна быть иносущной им, ибо иначе она не абсолютна, как умаляемая и умаляющаяся в них: и в их стяженности, и в их эксплицитности. Иначе говоря, всякая индивидуальная душа созидаема ее идеею в компликцитном, или абсолютном, Боге, т. е. самим Богом, и проявляется как реальный момент Вселенной. Во Вселенной же она относительно компликцитна, или стяжена, и относительно эксплицитна в эмпирии, достигая полноты и единства бытия и бессмертия в соединенности своей с абсолютным.

Таковы тенденции системы Бруно, им не выраженные, но руководившие его мыслью и обусловившие противоречия. В уче-

нии о душе встают те же основные неясности в определении Первоначала.

22. Вселенская Душа, или Бог, в котором полное единство в совпадении противоположностей, совпадение познающего, познаваемого и познания, не что иное, как Вселенная в ее свернутости, или компликитности (complicatio seu implicatio omnium); Вселенная не что иное, как Бог в Его развернутости, или экспликитности (explicatio omnium). Поэтому само развертывание, или «развитие», Вселенной надо мыслить необходимым процессом в Божестве. Мир «не может быть иным, чем он есть, и таким, каков он не есть», потому что «происходит от такой воли, которая, чтобы неизменнейшею быть, есть абсолютная необходимость». Действительно, бесконечная сила не определяется, не оконечивается ни извне чем-либо иным (такого иного рядом с абсолютным нет), ни собою как не могущая быть инаковою внутренно, aliud et aliud.* Она действует по необходимости своей природы (necessitate suae naturae agit) и есть сама необходимость, «закон всего прочего». «Природа не может быть чем-нибудь случайным (fortuitum). „Случайностью“ (fortuna) называется лишь причина того, что происходит редко и помимо намерения действующего. Так же и случай (casus) — причина акцидентальная (per accidens) и редкая в действующем помимо своего намерения». Все, что ни свершает «здоровая природа», все, что она стремится делать, имеет свои определенные причины, свою определенную цель. Причинность и направленность к цели, совпадающие, как мы знаем, друг с другом, всеобщи. «Называемое же случайным совсем не от случайности; но оно относится к тому либо к этому, исход чего недостоверен, неожидан, ненадежен». Здесь, в относительном бытии мы различаем необходимость и свободу; но «в простой сущности никоим образом не может быть ни противоречия ни неравенства; в ней воля не противоположна и не неравна мощи». Поэтому неправильно даже говорить о необходимости в применении к природе в себе. — В Боге «быть, мочь, действовать, хотеть — одно и то же». Выше и больше Него ничего нет; Ему ничто не противостоит, и Он абсолютно прост. Это значит, что Он — свобода, тождественная с необходимостью. Бог не может хотеть того или иного — «duo contradictoria»,** — выбирать одну из противополож-

* Ни то, ни другое (*лат.*).

** Из двух противоречащих (*лат.*).

ностей, ибо в Нем их нет. Они относятся только к текущему между ними бытию, двойственному, «соприкасающемуся», «контингентному». В полноте же и совершенстве бытия, в Боге «познание Божье не отлично от воли Божьей, которая, в свою очередь, не отлична от рока, полагает и предполагает необходимость». «Его воля — сама необходимость, а необходимость — сама Божественная воля. И в этой необходимости нет отрицания свободы, так как свобода и необходимость — одно. Ведь для необходимости необходимость не есть необходимость; так же нет необходимости над необходимостью, как нет свободы над свободой. Там свобода создает необходимость и необходимость утверждает свободу. То, чего хочет неизменная субстанция, она хочет неизменно, т. е. необходимо. То же, что она не хочет, необходимо необходимости, созидаемой чужой волей, но [есть] необходимость, созидаемая собственною своею волею; весьма далеко от того, чтобы эта необходимость противоречила свободе. Напротив, такая необходимость и есть сама свобода. Воля и необходимость и есть одно и то же». Можно по-разному называть свободную Божью волю — свободою, роком или судьбою, предназначением, предопределением, способностью неизменной природы, законом, необходимостью. Но все подобные наименования относительны и условны.

Понятие абсолютной свободы, т. е. действительной, а не мнимой, необходимо предполагает отсутствие определяющих ее инстанций вне ее и в ней самой, т. е. отсутствие выбора. Свободная воля есть немотивированно самодвижущееся бытие, немотивированно или сверхмотивированно в смысле отсутствия какого бы то ни было разделения. Собственно говоря, ее нельзя назвать свободной, потому что термины «свободный» и «несвободный» соотносительны и применимы лишь там, где есть разъединение, а свобода в обычном смысле этого слова не что иное, как относительная свобода, или сочетание истинной свободы с мотивированностью, т. е. необходимостью. По тем же самым соображениям неприменимо к абсолютной свободе и понятие необходимости. — Необходимость тоже предполагает разъединение, по крайней мере — внутреннее, и, в обычном понимании ее, только относительная необходимость. В абсолютном исчезает именно то, что создает такую относительную необходимость, и оно уже не необходимость, как уже и не свобода. В пределе необходимость делается свободою, свобода — необходимостью, и противоречие между ними исчезает.

Такова идея свободной воли, вытекающая у Бруно из анализа самого абсолютного (но не стяженно-комплицитного!) бытия,

но могущая быть выведенною и из понятия свободы. Эта идея существенна для понимания Божества, которое есть провидение, сопутствующее истине и не существующее без нее, свобода и необходимость, «так как эта истина, провидение, свобода и необходимость, единство, истина, сущность, бытийность, все — одно абсолютнейшее». Но идея так понимаемой свободы не менее важна и для постижения эмпирического мира, разъединенного, т. е. подчиненного закону противоречия. A priori ясно, что в мире не может обнаружиться тождество свободы и необходимости, не может быть ни абсолютной свободы, ни абсолютной необходимости. Иными словами, в мире неизбежно воспринимаются и необходимость и свобода, ограничивающие и обусловливающие друг друга. И в силу их неразрывности каждое явление должно предстать пред разумно познающим и как необходимое, и как свободное. Стремление же до конца опознать свободу или необходимость эмпирического явления неизбежно должно приводить к снятию границ обеих и в конце концов совпадению противоречий. Однако основная неясность системы Бруно затрудняет философа и обусловливает противоречия и недоговоренность в его выводах.

Обратимся к учению Бруно о человеческой воле. «Свобода нашей деятельности, — говорит он, — осуществляется несовершенно и всякий раз направлена на несовершенный объект», т. е. не на целое, а на условно выделяемую часть Всеединства. Последнее тоже важно, так как из него ясно, что волевой акт не может быть полным, т. е. вполне свободным, или актуализованным. Поскольку же цель или объект воли эмпирически ограничены, воля «отовсюду смущаема чувствованием и сокровенностью вещей (rerum latentia)». Таким образом, результатом неполноты волевого акта является то, что «прежде чем мы начинаем действовать, мы колеблемся между двумя дорогами, обсуждаем, а в конце концов действуем неуверенно и со смущением чувства». Это и есть выбор — условие не свободы самой по себе, но эмпирического ее проявления. Однако и в эксплицитности воля остается сама собой, т. е. имплицитною, и даже эмпирически не всегда связана с выбором. Такие обнаружения воли Бруно называет «естественною волею» (voluntas naturalis) или «стремлением каждой вещи сообразно своей природе» (appulsus cuiusque rei secundum suam naturam), приводя в пример падающий камень или подымающееся вверх растение. От естественной воли следует отличать рациональную (rationalis communiter dicta*), чувст-

* Рациональную в общепринятом смысле слова (*лат.*).

венную или интеллективную (rationalis seu sensitiva vel intellectiva), которая осуществляется по предшествию какого-либо чувствования разумом, или интеллектом, т. е. связанную с выбором. Рациональная воля не что иное, как arbitrium, или «способность различать, определять, выбирать».

Свободна ли рациональная воля? Она, говорит Бруно, подобно кормчему, сидит на корме души и с помощью маленького руля разума направляет чувствования низших потенций против волн естественных порывов. «Звуком своей трубы (т. е. определенным выбором) скликает она всех бойцов (т. е. вызывает потенции, называемые бойцами, потому что они находятся в постоянном противоречии и взаимоотвращении друг с другом), или, вернее, их действия (т. е. противоположные мысли, из которых одни склоняют в одну, а другие в другую сторону), и стремится собрать их всех под знамя одной определенной цели». Конечно, велика сила воли, все «устанавливающей, начинающей и выполняющей», дающей силу другому и себе самой, хотящей только то, что она хочет, и отвергающей нежелаемое и неприятное. Но все эти образы и заявления не дают прямого ответа на поставленный нами вопрос. Он должен быть положительным. — Бруно нападает на протестантов с их мусульманским или индийским фатализмом; он борется за принцип свободы во имя благородства и совершенства человеческой жизни. Протестанты отрицают у человека свободу выбора, но ни один философ не делал из тождества свободы и необходимости в Боге выводов, утверждающих полную необходимость человеческих действий и чувствований и разрушающих свободу выбора. Бруно ясны и неприемлемы последствия детерминизма. Сам он индетерминист. Однако он просто утверждает, а не обосновывает свободу, не замечая, что рациональная воля как раз свободною быть не может, не замечая проблем и возможностей, которые заключаются в его же собственных утверждениях.

Ему очевидна свобода воли; но столь же ему очевидна и «necessitas una omnia definientis Fati».* При этом под роком или фатумом он, конечно, подразумевает имманентную мирозданию и, в частности, человеческой душе силу, которую можно отождествить и с провидением, и с сущностной (не акцидентальной и рациональной) свободой. Признавая мотивированность человеческих действий в несравненно большей степени, чем делали его современники (за исключением астрологов), Бруно полагает, что

* Неизбежность всеопределяющего Рока (*лат.*).

во всяком человеке есть свой определяющий его влечения и склонности характер, «indoles ingeniumque».* Если же задать себе вопрос о причинах и обстоятельствах возникновения этого характера, определяющего и занятия и фортуну человека, придется прежде всего указать на условия рождения, утробной жизни и самого зачатия. А зачатие и природа рождаемого в свою очередь связаны с природой и сложением родителей. Далее характер образуется под влиянием окружающей человека физической среды. — «Телосложение людей в разных областях различно», и «отчизна дает вид и модус вида». Как народный, так и индивидуальный характер обусловлены местом рождения и жизни и только до известной степени поддаются воздействиям извне: воспитанию, действию законов и учреждений, религии; «корень природы всегда зарыт глубже». Впрочем, весь характер человека на указанные влияния не сводим. — В нем заключается нечто прирожденное или созданное «духовным влиянием» (spiritualis influentia). Последовательное применение предполагаемого приведенными выводами Бруно метода необходимо должно привести к теории детерминизма. Но Бруно ограничивается лишь рядом отдельных более или менее остроумных и удачных, иногда опережающих его время наблюдений. Ноланец не довел до конца ни детерминизма как вытекающего из законообразности мира или власти Души, ни индетерминизма, зародыш которого дан в рассуждениях о свободе-необходимости абсолютного. Первое он не мог сделать потому, что наталкивался по пути на идею свободы; второе для своего развития нуждается в четком различении между эмпирией и абсолютным бытием. И мы снова встречаемся с основным недостатком ноланской философии.

23. Проблема свободы приводит к этике Бруно. Прежде чем приступить к ее краткому очерку, отметим вытекающий из всего уже сказанного Ноланцем о человеке вывод. — Воля не является отдельною и обособленною от прочих способностью: она — один из аспектов или одна из сторон единой души. «Влечение существует вместе с чувственной и воображательной формой, потому что потенции соединены». Различаемые разумом потенции воли и познания на самом деле переплетаются: воля поддерживает познание и обратно. Познание пробуждает, движет и направляет волю; воля возбуждает, образует и оживляет познание;

* Врожденные предрасположенности (*лат.*).

они происходят друг от друга. «Сперва познание движет чувства, и тотчас же чувство движет познание... Сперва созерцательный ум видит прекрасное и благое, затем воля стремится к нему, и тотчас же старательный интеллект (l'intelletto industrioso) пытается его достать, преследует и ищет». Но все эти «сперва», «затем», «тотчас же» обладают лишь условным значением: по существу воля, чувство, разум — одно и то же, познавательный процесс тождествен волевому.

«Интеллективная потенция никогда не успокаивается, никогда не удовлетворяется постигнутой истиной, но всегда движется все далее и далее к истине непостижимой. Так же и воля, следующая за постижением, никогда, как мы видим, не удовлетворяется конечным». Природа человеческого стремления бесконечна, потому что бесконечна его цель. «Не без причины чувствующее сердце называют бесконечным морем воспринимаемого очами. Раз бесконечно то, к чему стремится дух, и раз бесконечно предстоящее ограниченному уму, не может воля удовлетвориться конечным благом. За ним она всегда находит другое, жаждет его и ищет». Это — старая идея, на разные лады без конца повторяемая средневековыми мистиками, ставшая прочным достоянием религиозной психологии, идея Платона и Плотина. Объект познания и воли, объект души — бесконечное Божество. Бог «философа» Бруно (правда, как мы видели, ценой некоторой гипотетичности, а вернее: ценой неопознанного влияния религиозной идеи) — абсолютное, совершенное единство, «единое бесконечное, больше и лучше коего ничего быть не может». Поэтому и в раскрытии своем, или в эксплицитности, как «natura naturata», в «совершенном образе своем и подобии», Он должен быть столь же бесконечным и совершенным, ибо все конечное тем самым уже несовершенно, а все совершенное — бесконечно. Итак, Вселенная в бесконечности своего целого совершенна, и не может быть ничего больше и лучше ее. Мир — «величайшее благо» (maximum bonum), «совершенное благо», а потому не увеличивающееся и не уменьшающееся и потому же вечно существующее. И как весь мир от Благого, так весь он благ и все в нем «благо чрез благо или — благом, от блага через благо благое». Нельзя допустить, чтобы «Наилучшее Начало» (l'Ottimo Principio) что-либо создавало не наилучшим образом. Следовательно, во Вселенной не может быть зла. «Ничто не является абсолютно несовершенным, злом; но — только по отношению к чему-либо: абсолютно всякая субстанция — благо».

Однако все-таки Вселенная не всецело бесконечна, все же относительно зло существует, и проблема еще не решена тем, что оно познано как недостаток блага или совершенства. Зло в качестве причины недостатка остается, и необходимо по крайней мере объяснить причину подобного умаления бытия. Она выясняется без труда и, разумеется, лежит в факте эксплицитности: природа совершенна только — иначе и быть не может — в целостности своей пространственно-временной бесконечности. Всякий отдельный момент ее в отдельности своей, всякая оторванная от Всеединства вещь, «любой чувственный мир» из бесконечного числа их, составляющих Вселенную, несовершенны, так как во всем этом «сходятся зло и благо, материя и форма, свет и мрак, печаль и радость». Всякое индивидуально-конкретное бытие в отдельности, а значит, и в индивидуальности своей как момент необходимого процесса развертывания Божества, как звено в неразрывной цепи — только относительное благо или, если угодно, относительное зло.

Удовлетворяет ли такое построение? — Возможно ли совершенство, а следовательно, и полная бесконечность не могущей никогда закончиться во времени и пространстве, внутренно разъединенной природы? Достаточно поставить этот вопрос, для того чтобы ответить на него решительным отрицанием. Неопределенное (indefinitum), или потенциальная бесконечность, никогда не может быть абсолютным. Какой уж это «совершенный образ и подобие Бога»? Не карикатура ли на Него? Если Бог действительно абсолютен, у него нет ничего общего с индефинитностью мира и, может быть, она не должна существовать даже; если же мир модус или аспект Его, то Он не абсолютен, но мыслимо нечто большее, в котором нет разъединенности. Даже если вся неполнота, все раздробление мира восполняется высшим его аспектом, актуальностью, так что в единстве нет неполноты, совершенство не достигнуто, ибо э т а разъединенность, э т о несовершенство все же существует и, чем-то восполняя высший аспект, говорит о неполноте единства. Не разъединенностью, не эксплицитностью, скажет Бруно, отображает мир абсолютное, а своим единством. Но ведь единство мира в целом и есть абсолютное. Что же оно может еще отображать? Или за единством мира как условным абсолютным есть еще иное, истинное абсолютное? — Наверное, есть, потому что имплицитность мира не заключает в себе всего неопределенно-бесконечного, но лишь принцип его. Эта имплицитность — т о л ь к о единство мира в целом, актуальная бесконечность, немыслимая без потенциаль-

ной, или эксплицитности. Она не может содержать в себе индивидуально-конкретного, потому что тогда его совсем не было бы в том виде, в каком оно есть. Если же мы правы, то актуальная бесконечность, нуждаясь в потенциальной и полнотой ее не обладая, не есть полная бесконечность, или совершенство; она не абсолютное. Следовательно, абсолютное выше мира. Оно содержит в себе и актуальность и потенциальность бесконечности не разъединенно и противопоставленно, а комплицитно. Оно превосходит имплицитный мир тем, что в нем находится, и то, чего в имплицитности нет, но что есть в эксплицитности; оно превосходит эксплицитность тем, что в нем находится все индивидуальное, но не разорванно и как все во всем. Оно не есть природа, ибо реального недостатка бытия в нем нет и этот недостаток из него не объясним и не выводим. Абсолютное выше природы: и naturae naturantis,* и naturae naturtae,** и их единства, хотя и первая, и вторая, и третье живут только им и его отображают. При таком понимании, предполагающем творение из ничего и тварное ничто-нечто, приемлющее в себя абсолютное и в приятии бесконечно растущее, действительно можем мы оправдать все индивидуально-конкретное и выставить положение, что оно в абсолютном и в связи с ним не погибает. Только для этого надо раскрыть идеи вечности и времени, в вечности содержащегося и отражающегося.

Все эти соображения, ведущие за границы «философии» Бруно — назад, к системе Николая Кузанского, необходимы для того, чтобы понять Ноланца и в его недосказанности и противоречиях, и в основе его интуиции. Только они в силах помочь нам оценить этическую идею Бруно.

Бог в развернутости своей, отождествленной Бруно с эмпирической природой, является отображением себя в свернутости. Благая и совершенная как целое (= Бог), она всегда пребывает сама собою, не умаляясь и не совершенствуясь. «Mundi bonitas semper est in eodem vigore»,*** в той же бесконечной силе, больше которой быть не может. Мир стремится к вечному бытию (in mundo est appetitus et appulsus ad esse semper). Но почему стремится? Он уже есть вечно. Или есть мир в свернутости, стремится в развернутости? Видимо, так. Мир — благ. Но, признавая его совершенным и бесконечным, надо признать, что «все во

* Творящая природа (*лат.*).

** Сотворенная природа (*лат.*).

*** Благо мира всегда в той же силе (*лат.*).

всем». А следовательно, каждая субстанция должна быть самою Вселенною; должна, но, к несчастью философа, не есть. Поскольку, отвечает Бруно, она не субстанция, а эксплицитное, акцидентальное бытие, модус субстанции. Но если этот модус — реальность, а не иллюзия, встают все уже указанные противоречия; если же — не реальность, то нечего о нем и говорить, нечего строить этику. Бруно не может отвергнуть реальность акцидентального бытия, которое поэтому оказывается у него в некотором смысле субстанциальным. Ведь говорит же он о «всякой», о «каждой» субстанции (omnis substantia), хотя разъединенность субстанции, позволяющая употреблять эти термины, казалось бы, не должна быть реальною. Он может это делать только на основе своей первичной, более широкой, чем данные им определения ее, интуиции.

«Цель и усовершение всякого действия — состояние и бытие» (finis et perfectio omnis operationis est consistentia et esse), и абсолютно всякая субстанция — блага (omnis substantia absolute est bona). Если следовать букве учения Бруно, то абсолютный модус всякой субстанции не что иное, как единая субстанция в лишенности ее всех ее акциденций, само Всеединое. Но в таком случае уже не уместен термин «всякая», потому что он предполагает индивидуальное, обособленное бытие: «Первоначально, реально и в смысле цели все — одно существо, одна и та же вещь, ибо единое и истинное сущее есть одно и то же». Если же придавать значение слову «всякая» и думать, что Бруно пользуется им не случайно, необходимо допустить какое-то абсолютное бытие индивидуальности, усматривать ее в компликитности.

Анализируя моральную жизнь человека, Бруно, вдохновленный платонизмом, указывает на соотносительность блаженного покоя (l'ocio eletto) с утомляющим трудом. «Как действия не являются благими без предшествующего им размышления и обдумывания, так нет им цены, если не предшествует покой. Равным образом не может быть сладостным переход от покоя к покою, потому что покой сладок лишь тогда, когда исходит из лона утомления». Так внешнее блаженство оказывается единством противоречий, в нем непостижным образом реальных и единых, компликитных. Возьмем далее добродетель. — «Человек находится в состоянии добродетели, когда он держится посреди двух противоположностей. Но, когда стремится он к крайности, склоняясь к той или другой из них, в нем недостаток добродетели, являющийся двойным пороком. Порок же заключается в том, что вещь отступает от своей природы, совершенство которой со-

стоит в единстве. И там, где сходятся противоположности, находится сложение (consta la composizione) и существует добродетель». «Обе противоположности в излишестве (eccesso) своем, т. е. поскольку они выходят за предел, — пороки, ибо переходят они пограничную линию. Но поскольку они соизмеряются, они становятся добродетелью, ибо сдерживаются и замыкаются в пределах». Таким образом, добродетель заключается в том, чтобы «medium tenere extremitatum».*

Сделаем вывод из сказанного. — Есть ряд оснований предполагать, что идею жизни индивидуума Бруно представляет себе не как простое творение всего конкретно-индивидуального и личного во всеединой субстанции, но как некий расцвет компли-цирующейся и комплицирующей свои акциденции индивидуальности. А благодаря этому и акцидентальное становится реальным. Весьма показательно, что даже страсти, на борьбу с которыми зовет всех Ноланец, представляются ему органическими моментами природы. Их надо не отвергать, а преобразовывать, извлекая из них полезное и претворяя их в единство идеального человека. Разумеется, рядом с этой тенденцией стоит другая. Бруно, по моему мнению, не совсем уж в шутку считавший блуд величайшим делом природы, словно аскет призывает бороться со страстями и ставит добродетель выше борьбы с ними: «синдересис», или «внутреннее угрызение совести, ропщущее против извращенных помышлений», зовет и побуждает исправить и возместить совершенные проступки. И едва ли таинственная coincidentia oppositorum стоит за прославлением эпикурейской апатии. «Истинная и полная добродетель силы и постоянства не та, что чувствует и переносит тяготы; но та, что переносит их не чувствуя».

Продумывая идеи Бруно, невольно приходишь к убеждению, что мораль не навязывается извне, а находится внутри человека, природна и как закон природы неизбежно обнаруживается в той или иной степени. Это, несомненно, так, если истинно существует только единая, проявляющаяся во всем субстанция и каждый из нас — стяженное Всеединство. Все во всем, и каждый индивидуум в подлинной сущности своей совершенен. Сущность его — стремление к бесконечному усовершению; об акцидентальном же не стоит и говорить. «По необходимости своей природы он делает благое и лучшее». В труде и постоянных заботах мы все более и более «удаляемся от скотского бытия, все более приближаемся к бытию божественному». Непонятно толь-

* Держаться середины между крайностями (*лат.*).

ко — и мы знаем, почему — само пребывание в «скотском бытии» и движение к совершенству. Раз эксплицитность соотносительна компліцитности, а единство их уже существует, к чему стремиться и совершенствоваться? Но даже если есть основания стремиться, можно ли призывать к стремлению? Ведь оно необходимо осуществляется само собой, неизбежно, как закон мира. Не придется ли согласиться с «женевскими гарпиями»? Стремление к совершенству осмысленно лишь тогда, когда оно что-то прибавляет к бытию и когда вполне оправдана эмпирическая свобода вместе с абсолютной ценностью эмпирии вообще.

Бруно зовет к усовершению и единству. Он указывает на недосягаемый идеал, требующий героического пафоса и героических усилий. Этот идеал не для толпы. Толпу Бруно ненавидит; множество его тяготит. Он хочет пробудить к жизни «благородные души, вооруженные истиной и озаренные Божественным Умом, чтобы они подняли оружие против темного невежества и взошли на высокую скалу созерцания. Всякая иная цель для них незавидна и пуста». Он зовет с собою избранников, сам «в радости печальный, в печали радостный» удаляется от толпы, предоставляя ее собственной ее участи — гнету вульгарной религии и традиционной морали. Природа сама установила среди людей иерархию, которой не следует нарушать. Иначе находящиеся в подчинении захотят стать выше, неблагородные сравнятся с благородными и так извратят порядок вещей, что общество в конце концов впадет в безразличие и скотское равенство. Это уже существует «в некоторых грубых республиках... где педанты захотели быть философами, рассуждать о природе, вмешиваться в дела божественные и решать их». «Дух, взыскующий горнее, прежде всего перестает думать о толпе», ленивой и невежественной. И не для толпы проповедуемая философом мораль.

Так и должно быть для того, кто отрицает акцидентальное бытие, кто мыслью и делом утверждает всеединую субстанцию. Но мы знаем, что в действительности Бруно от толпы не уходит, а бросается в самую гущу ея, словно бесконечно дорожа всем акцидентальным. И если он зовет на «скалу созерцания», то сам не на ней, а среди шумной толпы невежд, в тихой семье Кастельно или на пиру с милыми друзьями, сам веселый и шумный. Он первый нарушает порядок природы и колеблет кафедры прочно усевшихся на них педантов. Томясь по абсолютному и презирая конечное, он забывает о первом, чтобы утверждать второе. Нет, его идеал не на «скале созерцания», и жизнь не умещается в схему теории.

Бруно стремится сам и зовет других к высшему. Высшее, что есть, — Истина. Она — самое божественное; более того — Божество не что иное, как сама Благость, Краса, Истина. Красота, видимая нами в телах, — нечто акцидентальное, некоторая тень. Но разум постигает более истинную красу, обращаясь к тому, что создает красу тел, не счислимую даже «Соломоновым числом». А создает красоту тел душа. После этого ум подымается еще выше. Поняв, что душа несравнимо прекраснее всякой телесной красоты, он убеждается в том, что и краса души не первоисточна: душа не прекрасна сама по себе. И вот пред ним открывается высший ум, дух, который прекрасен и благ уже сам по себе. Таков процесс восхождения к абсолютной Красе. Ошибочно считать его чисто интеллектуальным: интеллект лишь одна сторона единой души. По существу он то же самое, что и любовь. Любовь же сначала чувственна и «подобна неразумному младенцу» (un putto irrazionale) или «безумцу», бессознательная и слепая. Постепенно она делается разумной, интеллектуальной и созерцательной, чтобы в конце концов очиститься и стать «героическим одушевлением», достойным Любимого. Тогда она уже не любовь, а «сверхчеловеческое вдохновение» (un'ispirazione sovrumana), «героический восторг» (un furore eroico) или «платонический экстаз» (rapto platonico). Она насыщает дух Красою безграничной, озаряющей весь мир Истиной, абсолютной Правдой.

«Восторги эти... не забвение, но память; не пренебрежение самим собою, но — любовь или жажда прекрасного и благого, что дает силу стать совершенным, преобразиться и уподобиться ему. Это не восхищение под властью законов недостойного рока, охватывающего оковами звериных чувств, но разумный порыв, за которым следует умное постижение благого и прекрасного». У души как бы вырастают крылья. Она ощущает пламя интеллектуального Солнца и божественный вихрь, расправляющий крылья ее... Она чувствует внутреннюю божественную гармонию и согласует свои мысли и дела с симметрией закона, вкорененного во все вещи. Цель этого единого напряжения ума и воли — Бог, «высшее Благо и первая Истина, абсолютная Благость и Краса». И свет разума, погружающегося в бездонную пучину, в которой исчезают все противоречия, все определения, меркнет. Любовь, смущаемая бездной Божественности, цепенеет. Но вот вновь возвращается она, для того чтобы силой воли устремиться туда, куда не может привести ее ум. Так стремящийся, так любящий в конце концов преображается в Любимого и, сго-

рая в пламени бушующего костра, становится Богом Всеединым. Но, став Богом, «он уже не думает ни о чем, кроме Божественного, являет себя нечувствительным и бесстрастным во всем, что так сильно чувствуют другие и что их так мучит. Он ничего не страшится; из любви к Божеству презирает иные наслаждения, вовсе не думает о жизни... Его чувства все и всецело обратились в Бога, т. е. в идею идей. От света умных вещей дух вознесен к сверхсущностному Единству и, весь любовь, весь единый, не чувствует докуки рассеивающих его предметов. Тогда уже нет любви, взыскующей частное, могущей докучать, нет и другой воли. Ведь нет ничего прямее прямого, нет ничего прекраснее Красы, лучше Блага». Душа, «побежденная высокими мыслями, словно мертва для тела; она взмывает ввысь и, хотя в теле еще и живая, живет в нем как мертвая (non fa pensiero alcuno della vita)».

Таков этический смысл системы Бруно, его философии, учащей человека «направляться к своему внутреннейшему, понимая, что Бог близко, вместе с ним, внутри его более, чем он сам, что Бог — душа душ, жизнь жизней, сущность сущностей, что все видимое нами вверху, внизу и окрест... — тела, созданные наподобие того шара, в котором находимся мы сами, а в них не менее присутствует Бог, чем в нашем мире и в нас самих». «Кто же даст мне крылья, кто согреет мое сердце, освободит меня от фортуны и смерти, разобьет цепи на этих вратах, из которых мало кто, освободившись, вышел? Века, годы, месяцы, дни и часы, дети и оружие времени, и этот двор крепче железа и алмазов защитили меня от их ярости. Вот почему расправляю я крылья, не страшусь разбиться о кристалл или стекло, но пронизываю небеса и подъемлюсь к восходу с моего шара на другие, и, проникая дальше по равнине эфира, я оставляю позади то, что видел издалека».

E chi m'impenna, e chi mi scalda il core,
Chi non mi fa temer fortuna o morte,
Chi le catene ruppe e quelle porte,
Onde rari son sciolti ed escon fore?

L'etadi, gli anni, i mesi, i giorni e l'ore,
Figlie ed armi del tempo, e quella corte,
A cui né ferro, né diamante è forte,
Assicurato m'han dal suo furore.

Quindi l'ali sicure a l'aria porgo,
Né temo intoppo di cristallo, o vetro,
Ma fendo i cieli, e a l'infinito m'ergo;

E mentre dal mio globo a gli altri sorgo,
E per l'etereo campo oltre penetro,
Quel ch'altri lungi vede, lascio al tergo.*

В описании rapto platonico очень многое напоминает не только Платона, но и средневековых мистиков, викторинцев или «серафического доктора» Бонавентуру. Однако энергичный тон дает всему новую окраску. — Охваченный «героическим восторгом» «думает только о Божественном», «не думает о жизни». Так ли? — Так, если помнить, что Бог — Всеединство и мысль о Нем есть мысль о бесконечном небе, бесчисленных несущихся по нему звездах, о всем единстве мироздания. И, несмотря на теорию самозабвения в Боге, «сверхчеловеческое вдохновение» раскрывает конкретную полноту Вселенной, в которой искрится божественным огнем все индивидуальное. Не потухает и личность бесстрашно пронизывающего небеса, несомого вихрем героя. Его дух не растворяется и не теряет себя в безмерно женственной, пронизываемой мучительными и бесконечно сладостными молниями любви средневекового мистика, но исполнен мужественной и яркой силы, весь собран в себе и вбирает в себя Всеединство. Ум не мог раскрыть Бруно его интуицию; пламенеющая любовью воля озарила пучину Божества и открыла в ней комплицитность Вселенной, находя себя в ней и ею, хотя еще и не узревая абсолютное.

24. В этике Бруно открывается жизненный нерв его системы. На вершинах экстаза любви-познания обнаруживается безмер-

* Позволяю себе привести перевод этой пиесы, сделанный Р. Н. Блох.

Кто дал мне крылья, кто исполнил жаром,
Кто отогнал погибель и невзгоды,
Кто откровенные немногим входы
От пут освободил одним ударом?

Слепые дети времени недаром,
Дни, луны, месяцы, недели, годы,
И этих зал незыблемые своды
В его пылу меня укрыли яром.

И вот широкие крыла подъемлю
И с хрусталем нигде не встречусь сферным,
Но подымусь в необозримой глади

И, для других миров покинув Землю
И ввысь эфиром уносясь безмерным,
Все, бывшее вдали, оставлю сзади. — *Примеч. Л. П. Карсавина.*

ная энергия индивидуальности, утверждающей себя в приятии тварного Всеединства и ощущении единства своего с абсолютным. Героический восторг позволяет Ноланцу постичь единство всего сущего и в этом постижении не утратить многоцветности и индивидуализованности мироздания. Предстает Вселенная как целое, и каждый момент ее как все во всем. Можно сказать, что Бруно *переживает* понимание мира, данное в системе Кузанца, и мимолетные, хотя и многозначительные намеки кардинала Римской церкви на пламенеющую радость познавания разгораются в бушующий огонь эстетического и морального пафоса. В моральном и эстетическом воодушевлении Бруно актуализирует идею Николая Кузанского и остается верным открытой ему «божественным» учителем интуиции. Он верен ей потому, что, вопреки своим намерениям быть «только философом», ощущает абсолютное. Но, ощущая абсолютного Бога, он все же *мыслью* не отделяет Его от Всеединства природы. Ему словно некогда думать о Божестве: настолько увлечен он красою открывающегося ему мироздания. Гармоничность, величавое спокойствие и классический дух, наполняющие глубокое умозрение Кузанца, Бруно недоступны. Он приближается к ним лишь в моменты высших своих созерцаний; но и в них ярче всего обнаруживается полный бурной энергии порыв, самой стремительностью своей свидетельствующий о какой-то своей недостаточности. Мера нарушена, и нервичность романтика сменяет гармонию классицизма. Это сказывается сейчас же, как только Бруно нисходит в область философствования. Здесь, словно отдалившись от абсолютного, он все ярче и резче обнаруживает свою внутреннюю дисгармоничность. И, если даже у Николая Кузанского мы встречаем иногда смешение трансфинитности с инфинитностью, той и другой с пределом, для Бруно это смешение становится правилом, редко нарушаемым. Различение абсолютности как complicatio omnium и актуальной бесконечности бледнеет и временами, даже чаще всего — исчезает. Отсюда пантеистический уклон всей системы, каждый раз, когда дело доходит до отчетливых определений, разбивающийся об основную интуицию, сильную мигами героического восторга. Отсюда вечная борьба, дурная бесконечность исканий, повторения и топтание на одном месте, обреченность на бытие в индефинитности.

Единство системы Бруно определяется основной интуицией Божественного Всеединства, проявляющегося в индивидуально-конкретном мире. Но ведь это интуиция Кузанца, могучее

влияние мысли которого сказывается на всей философии Бруно вплоть до мельчайших ее частностей. Принято отмечать гениальные дивинации Ноланца; однако на поверку они оказываются или повторением, или развитием мыслей Николая Кузанского. — Бруно расширяет теорию Коперника на всю бесконечность видимых и невидимых миров, предвосхищая идеи Кеплера и Галилея, не пугаясь, как они, перед бесконечностью Вселенной. Принять гелиоцентрическую точку зрения, а тем более сделать из нее те выводы, какие сделал Бруно, и так ее расширить было не легко. Сам он рассказывает, каких трудов ему стоило признать правоту Коперника. — Будучи отроком, putto, он считал теорию польского астронома просто глупостью; ознакомившись с философией, признал ее столь ложною, что удивлялся, почему Аристотель считает нужным так пространно доказывать неподвижность Земли. «Когда был я помоложе и менее знающим, я признавал ее вероятной». Только за несколько лет до 1584 г., «alcuni anni adietro»,* он счел ее сначала «semplicemente vera»,** потом — «cosa certissima».*** Разрыв с традиционными взглядами был мучительнее, чем мы можем себе представить, тем более что гелиоцентрическая теория действительно потрясала обычное и привычное понимание догмы. А за веру, как мы знаем, Бруно держался крепко. Тем не менее Бруно, далеко опережая современников, высказал новую теорию мироздания и, включив ее в символ своей философской веры, с необычайным шумом и энергией проповедовал ее во всех концах Европы. Однако принцип теории все же дан и развит Коперником, а расширение ее на все мироздание и бесконечность (хотя и несколько в ином смысле) предвосхищено Николаем Кузанским. Бруно учил о кругообразности орбиты вращения небесных тел и их формы, так как совершенного круга в мире быть не может. Здесь он предшественник Кеплера и астрономов XIX века. Но то же самое уже говорил и Кузанец. Бруно указывал на относительность понятий верха и низа, центра, отрицал существование центра Вселенной, но и тут он повторял своего учителя, как и в начатках учения о всемирном тяготении. Все эти идеи, к которым следует присоединить предварение принципа относительности, тоже впервые высказанного Николаем Кузанским, поражали современников и поражают нас своею смелостью. Я далек

* Несколькими годами ранее (*итал.*).

** Просто верная (*итал.*).

*** Вещь бесспорная (*итал.*).

от того, чтобы умалять значение Бруно, пламенно признавшего их, и еще менее склонен считать все подобные дивинации счастливыми. Количество этих случайностей едва ли может быть оправдано теорией вероятностей, несмотря на фетишизм ее, господствующий в современной физике. Открытия Кузанца, повторенные Бруно, свидетельствуют о несомненной жизненности и глубокой внутренней правде их системы. И все же и система и открытия должны быть возведены к Кузанцу. А то, что Бруно открывает самостоятельно, implicite уже дано в усвоенном им и из него вытекает. Так, он продвинул и развил атомистическую гипотезу, хотя и не в той мере, как полагает Лассвиц, недооценивающий Кузанца. Далее, раньше Галилея Бруно отверг возможность в природе пустоты и выставил теорию эфира, своеобразность которого как материи и отметил. Соображения Ноланца о наследственности и развитии позволяют многим видеть в нем предшественника современного эволюционизма, что, впрочем, еще не является очень большою заслугою. Предвосхищением идей Бергсона кажутся замечания Бруно об инстинкте, и немалым значением обладают его мысли о связи разумности и форм душевности вообще с физической организацией субъекта.

Итак, система Бруно является воспроизведением системы Кузанца, и философское его значение как будто сводится только к роли распространителя гениального синтеза средневековой и древней мысли, данного в интуициях святого кардинала. Более того — в области философствования Бруно не умеет опознать основную свою интуицию и, постоянно путая понятия инфинитности, или абсолютного, и трансфинитности, не улучшает, а ухудшает систему своего учителя. Значит, истинное значение системы Бруно уже заключается в учении Кузанца? Если ложность ее найдена, а может быть, и не нуждалась в столь долгих исканиях, стоило ли так подробно излагать ноланскую философию? — Конечно, стоило, потому что в самой ложности и ошибочности ее должна быть своя истинность. К значению Бруно как посредника мы еще вернемся, теперь же постараемся выяснить истинность его заблуждений. — То резкое различение между философией и верой как системою догм с субъективным основанием их, которое проводит Ноланец, должно обладать своим объективным основанием. Оно ухудшает систему, но в нем есть своя правда.

Действительно, ограничение задачи философии, по мысли Бруно, заключается в том, что философ в качестве философа не должен пытаться скудными средствами естественного познания

открывать Божьи тайны. Он не должен (опять-таки как философ, но и только как философ) обращаться к дедукции мира из Бога, а обязан сосредоточиться на познании этого мира. Если Кузанец, исходя из глубин боговедения, созерцает Бога в мире как Число, Меру, Вес и познает принципы мира, Бруно созерцает мир, от него и чрез него восходя к Богу. Для него мир — Всеединство. Благодаря этому кузанская философия получает новый акцент: полнее и обостреннее переживаются мир и личность постигающего мир философа. Только острота переживания такова, что тварное Всеединство застилает божественное, иногда как бы от него отрываясь. А такой отрыв с необходимостью ведет к разложению тварного Всеединства, к необъяснимости индивидуального, тающего в актуальном, тающего в актуальной бесконечности, к трагедии философской мысли, воспроизводящей, но в обратном порядке, путь, пройденный Средневековьем. Николай Кузанский стоит на самой грани средневековой и новоевропейской философии, спокойный и гармоничный. Бруно уже по эту сторону грани, уже отрывается от синтеза кузанской философии, требующей дополнения. В чем оно должно заключаться, Бруно почувствовал. Он сознал необходимость философски принять весь конкретно-индивидуальный мир. Но, видимо, только изжив до конца односторонность влечения к миру можно завершить дело Николая Кузанского. Эта задача превышает силы Ноланца, и он ограничивается тем, что ставит проблему новой философии, преднамечая ее путь в напряженных исканиях и дисгармониях своей системы.

25. Бруно-философ оставил мало учеников. Что говорят имена Эннекена, Ностица, Эглина? Немного прибавят к славе Ноланца ценимый Лейбницем Альштедт (Alstedius) или Кирхер, оба испытавшие сильное влияние сочинений Бруно. Значительнее косвенное влияние ноланской философии на современное (а чрез него и на последующее ему) естествознание. Сочинения Бруно были настольными книгами и Кеплера, и Галилея. Кеплер пугался «уготованных ему в бесчисленности светил у Бруно оков и тюрьмы, а вернее всего — просто изгнания в бесконечность» и оспаривал защищаемую последователем Бруно Брюсом (Brutius) идею бесчисленности миров. Он писал Галилею: «Не станешь ты, Галилей, завидовать славе наших предшественников, которые намного раньше тебя предсказали то, что недавно воспринял ты глазами... Этим ты исправляешь учение Брюса, заимствованное им у Бруно, и в части (речь идет об открытии

спутников Юпитера, оказавшихся, таким образом, лишь новыми лунами, но не новыми планетами нашей Солнечной системы) доказываешь ее ложность». И трудно сказать, как повлиял Бруно на развитие естествознания. Ведь он бросал свои идеи в увлеченную новыми открытиями среду энтузиастов, высказывал их в атмосфере живого интереса широких кругов именно к этой области знания.

Известный Гюэ (Huet, Huetius) обвинял Декарта в заимствовании у Бруно и метода сомнения, и теории вихрей. При желании можно сюда присоединить идею «правдивости Бога». Противники Гассенди возводили к Бруно учения первого об атомах и множестве миров. В 1655 г. Шарль Сорель выступил защитником памяти Бруно. Сореля опровергал Бейль. Несравненно важнее, что Лейбниц признал сочинения Ноланца заслуживающими некоторого внимания. Он подтвердил обвинение в заимствованиях, сделанных Декартом у Бруно, и в таких основных вопросах своей метафизики, как монадология, согласование необходимости со свободой и оптимизм, сошелся с ним сам. Лейбницу, многим обязанному и самому Кузанцу, публично указал на это Лакроз, внимательно читавший Бруно, несмотря на «отталкивающую темноту» изложения, и признававший в нем исключительный, хотя и лишенный чувства меры ум. Имя Бруно, его судьба и философия вызвали даже некоторую полемику. Немудрено, что кое-что о Бруно знал и падкий до «мучеников науки» Вольтер. Но только в самом конце XVIII века можно говорить о настоящем знакомстве с трудами и идеями Ноланца и даже о популярности его философии. Выдвинутый Якоби, давшим превосходное изложение «De la causa, principio e uno», Бруно привлек внимание родственного ему по духу Шеллинга. Диалог Шеллинга, озаглавленный именем Ноланца, обеспечил длительную известность и внимание к его системе. Для историков философии Бруно становится наконец крупнейшим представителем философии Возрождения. Его идеи обнаруживают свое влияние, оттесняемые лишь развитием позитивизма. Но и в эту последнюю эпоху «мученика за свободу мысли» и своего метафизика популяризируют итальянцы. Издаются его сочинения; на Campo dei Fiori воздвигают ему памятник.

Трудно определить удельный вес самого Бруно в развитии философской мысли. Не следует забывать, что его влияние идет параллельно с воздействием тех же идей или родственных им чрез посредство других его современников и предшественников. А если мы при этом сопоставляем Бруно со средневековой фило-

софией и с Кузанцем, столь основательно забытым до самого последнего времени, то окажется, что философское значение Ноланца сводится как будто к роли посредника. Новая философия не любила схоластики и старалась о ней забыть, то полагаясь на силу разума, уже дискредитированного философией XIII века, то сознательно отстраняя от себя всякую метафизику и мистику. При таких условиях прошлое могло претворяться в настоящее лишь окольными путями: чрез посредство того, что стало общим философским достоянием, философскою традицией, хотя бы и потерявшею память о своих творцах, чрез посредство тех, кто выступал против схоластики, но сам, может быть, являлся лишь плодом ее. К числу таких не желающих помнить родства принадлежал и Бруно. И, если он долго оставался вне прямого воздействия на философские системы, он все же был доступнее, понятнее, интереснее по своей судьбе и шумливее, чем Николай Кузанский. А кроме того, Бруно самою формою своих произведений был как бы предназначен к роли популяризатора варварским языком изложенных идей. Его блестящие иногда диалоги воспитывали тех, в среде которых росли истинные философы, незаметно для самих себя впитывавшие сказанное или повторенное им. Бруно растворялся в процессе развития философии; имя его забывалось, но идеи, за которые он боролся, переживали славу их защитника. Словно история хотела оправдать учение об акцидентальности личности, сущность которой — всеобщее.

Итак, сделает, может быть, свой вывод читатель, значение Бруно в философии чисто историческое. — Подобное суждение покоится на плохом понимании исторического. Если историческое значение мыслителя заключается только в том, чем и как определил он дальнейшее развитие идей, историю, право, изучать не стоит. Ведь очевидно — Шеллинг глубже и гениальнее развил аналогичную ноланской философии систему идей; а если Вы верите в Канта хотя бы с тою же степенью твердости, с какою Николай Кузанский верил в предстательство святых, то для Вас и Шеллинг, и тем более Бруно давно превзойдены философскою мыслью. Пожалуй, Вы предпочтете «Platos Ideenlehre» Павла Наторпа диалогам самого Платона, а в лучшем случае посоветуете занятия историей философии начинающим как полезную пропедевтику. Но в последнем случае, конечно, надо указывать не на «Героические восторги»,* а на «Пролегомены ко всякой будущей метафизике».

* В принятом сегодня переводе — «О героическом энтузиазме».

Если история философии действительно история, если обладает она важным значением и самоценностью, а не представляет собою собрание заблуждений человеческого ума и не стремится в ней каждая система (в том числе, значит, и Ваша) к нулю, — каждый момент, каждое учение должны иметь свою ценность, независимую от того, воспримут ли их потомки или забудут. Надо вспомнить Гегеля и понять, что всякая система относительна, но во всякой по-своему отражено абсолютное. Философия — знание об абсолютном, и знание о нем относительного человеческого ума. Поэтому, говоря уже знакомыми нам терминами, она полна только в своей компліцитности, в эксплицитности же ее каждое учение является особою, не погибающей и в некотором смысле абсолютно ценною мыслью Божества, хотя и неполно выраженною. Вскрывая историческое значение Бруно, остережемся его ошибки — недооценки индивидуального, грозящего снизойти до степени иллюзорного бытия.

Философия — знание об абсолютном. Именно потому она не может быть самообоснованным знанием. Ведь абсолютная истина есть уже и Бытие и Жизнь. Только познавательно обосновать абсолютное нельзя. Необходимо целостно, т. е. и познавательно и жизненно, приобщиться к нему. Философия, чтобы оправдать себя, должна стать жизнью. До известной степени она уже и есть жизнь. Это возвращает нас к биографии и личности Бруно. В них разъясняется указанное выше в сжатой форме значение его системы.

IV. БРУНО И ТРАГЕДИЯ РЕНЕССАНСА

26. Лучшее философское наследие Бруно — его диалоги. В них шутка, переходящая границы меры, смешивается с отвлеченными рассуждениями, стихи перебиваются прозой, язык философа сменяется пламенным одушевлением поэта и модная аллегория и мифология давят свободную игру ума. Читатель, даже современный читатель, поражен остроумием и живостью, неожиданностью оборотов мысли и речи и богатством идей в таком диалоге, как «Каббала Пегаса». А ведь это незаконченный, хотя умело и художественно незаконченный диалог. Это — осел. Голова его может показаться читателю слишком большой, туловище и хвост — слишком маленькими. Не беда. — В природе встречаются животные, у которых только и есть, что голова: так мало все остальное в сравнении с нею; и тем не менее в своем роде они совершенны. Да и художник-портретист часто ограничивается лишь тем, что пишет голову, а большие артисты сплошь да рядом довольствуются изображением руки, ноги, глаза, «нежного уха» или половины профиля, выглядывающего из-за дерева или из окошка. Зато если вдуматься в философский смысл диалога, окажется, что этот осел несет на себе «тридцать открытых печатей, полное блаженство, озаренные тени» и многое другое. Он вовсе не осел для переноски тяжести, но осел, который «может везде появиться, везде пастись, все схватить, понять и сообщить». «Почему не назвать его ученым? Он умеет аргументировать, доказывать, диспутировать. Почему не считать его монахом? Он умеет петь, читать требник и спать, добровольно выполняет обеты целомудрия, бедности и безусловного послушания». Ничто не мешает пригласить его хоть в конклав: его голос обладает избирательным правом. Бруно хотел поднести своего осла кавалеру, но тот оказался необразованным, духовному лицу — оно слишком привержено букве, прекрасной даме — ее умствен-

ные способности еще не доросли до понимания лошади и осла. Автор посвящает свой диалог епископу Казамарчиано, дону Сапатино. «Благосклонно примите эту каббалу, эту теологию и философию. Я говорю Вам о каббале теологической философии, о философии каббалистической теологии, о теологии философской каббалы, хотя мне неизвестно: знаете ли Вы одну из них целиком либо частью или совсем не знаете. Мне известно только одно. — Вы обладаете целым ничего частично, не обладаете ничем от части целого и совершенно не обладаете частью в целом».

Бруно страдает — читатель, наверное, уже заметил это — отсутствием чувства меры. Даже одно из лучших его произведений — «О героических восторгах», — выполненное с большим чутьем стиля, увлекающее своим энтузиазмом, изобилующее разнообразными и художественными образами, испорчено какой-то небрежностью и поспешностью, переобременено отступлениями, часто ненужными. Поэт мировой гармонии обнаруживает резкую дисгармонию своего стиля. Он враг всякого педантизма, в частности — педантизма литературного, «петраркизма»; он требует, чтобы стиль определялся мыслью. Но мыслью ли определена характеристика любви как «божественной воды, истекающей из источника духа любимой дамы и наполняющей интеллект»? И не сказывается ли литературная схема, притом плохая, в описании пира в «La Cena delle ceneri»?* — «Пир такой большой, такой маленький; такой учительский, такой ученический; такой святотатственный, такой религиозный; такой веселый, такой холерический»; и после ряда подобных же двойных эпитетов, своего рода coincidentia oppositorum: «Уверен, немалый представится на нем случай стать героическим, подавленным; учителем, учеником; верующим, неверующим; веселым, печальным; сатурнински-мрачным, юпитеровски-радостным; легкомысленным, важным... софистом с Аристотелем, философом с Пифагором; смеющимся с Демокритом, плачущим с Гераклитом».**

---

* «Пир на пепле» (*итал.*).

** Cena delle ceneri, Proem. epist. — «Un convito si grande, si picciolo; si maestrale, si disciplinale; si sacrilego, si religioso; si allegro, si colerico; si aspro, si giocondo; si magro fiorentino, si grasso bolognese; si cinico, si sardanapalesco; si bagattelliero, si serioso; si grave, si mattacinesco; si tragico, si comico; che non vi sara poco occasione da dovenir eroico, dismesso; maestro, discepolo; credente, mescredente; gaio, triste; saturnino, gioviale; leggiero, ponderoso; canino, liberale; simico, consulare; sofista con Aristotele, filosofo con Pitagora; ridente con Democrito, piangente con Eraclito». — *Примеч. Л. П. Карсавина.*

Вместо требуемых Бруно простоты и ясности, отсутствия педантизма и искусственности, он дает в своих произведениях педантические сравнения и аллегории, искусственные образы, запутанные и неясные конструкции фраз — «un pessimo e grandissimo scrittore»,* как охарактеризовал его Бенедетто Кроче. И, несмотря на все свои недостатки, несмотря на постоянную, слишком часто бесплодную борьбу с обеими грамматиками: итальянской и латинской, Бруно все-таки крупный стилист. Варварским иногда языком он умеет передавать тонкие оттенки мысли и чувства, выражать в стиле полноту своей сложной личности. Если, желая быть ясным и изящным, простым и непринужденным, он оказывается темным и грубым, искусственным, вымученным, то одной, по крайней мере, цели он достигает вполне: он своеобразен, и своеобразен не в дурном смысле, а в смысле выразительности и энергии письма, полного проявления в языке своего Я. Читателя утомляют постоянные перебои настроений, громоздкость описаний и всей концепции наряду с неподражаемым, постоянно прорывающимся остроумием. Но в этих противоречиях весь Бруно.

Вот он, тоскующий по далекой отчизне. — «Любимая моя Чикала. Ты видела меня, когда я рос на твоих солнечных склонах. Как ты меня обрадовала однажды! Помню тебя, покрытую плющами, оливами, вишнями, миртами, лаврами, розмаринами, населенную каштанами, дубами, тополями, ульмами, счастливо несущими бремя плодоносной лозы!». Но Бруно — «гражданин мира», «сын Отца Солнца и Матери Земли». Он одинаково любит и итальянцев, и англичан, и французов, и обрезанных, и необрезанных. Только почему он тогда ненавидит евреев, эти «египетские отбросы», это племя, которое «никогда не было частью мира», так как «никогда не владело и пядью земли, которая бы принадлежала ему по естественному или гражданскому праву»? Он блуждает по Европе, чтобы везде проповедовать свою философию, а на самом деле оказывается, что стремится в Италию; ищет покоя и неизвестности и везде начинает шумную борьбу. В его стихах нежность и сантиментальность сменяются потоком сарказмов и гулом необузданных, негодующих криков или героическим подъемом. Ни в чем нет чувства меры; но в ее отсутствии, в переходах и противоречиях снова — своя мера, своя гармония.

Почти женственные ноты звучат в описании того, как душа сливается с Богом. Многое напоминает пассивную мистику вик-

* Никудышный и великий писатель (*итал.*).

торинцев, Бернарда или друзей Божьих. Но только напоминает. — Растворение души в Боге проявляется как полный энергии и сосредоточенности порыв воли, как самоутверждение и активное самообожение, furore eroico. И не верится, что самосознание исчезает, что стремящийся лишь акциденция. Ведь это он завоевывает Божество, а не Божество его поглощает. И сколько личного самосознания в этом «пробудителе дремлющих душ», говорящем о себе в третьем лице: «Бруно обращается», «Ноланец установил» или «Я, Филотей Иордан Бруно Ноланец». Скромным религиозно и любовным кажется принятое им новое имя «Филотео» или «Теофило», «друг Бога», и не «филантропия» ли наименование его философии? Но разве это соответствует его жизни и действиям? Всем движет Первоначало. Так ли? — «Ноланец... разбил оковы человеческого духа и познания, замкнутого в величайшей темнице буйного воздуха, пронизал эфир, проник на небо, пронесся мимо звезд, перешел границы мира... озарил слепых, которые не могли возвести очи и глядеть на образ свой в стольких зеркалах... разрешил язык немым... поставил на ноги хромых... Он — Солнце, которое, озаряя мир знанием и философией, спугивает летучих мышей — теологов, перипатетиков, грамматиков, филологов, словом, педантов — и гонит их назад в их пещеры». Правда ли, что этот Ноланец только акциденция? Бог ли говорит в нем и дышит или же сам он «попирает ливийского гиганта», поддерживает, словно новый Атлант, бесконечное небо? Гигант или беглый монах, гонимый судьбой, радуется смеху маленькой Марии Кастельно и до глубины души растроган радушием и благосклонностью ее отца?

Все — акцидентальное проявление единого Первоначала. Но почему же тогда так любит Бруно это акцидентальное бытие, так к нему присматривается и так много видит? А он видел, что Юпитер, обнимая Венеру с более чем родительской нежностью и прижимая ее к своей груди левой рукой, «двумя пальцами правой брал ее за нижнюю губку и прижимал уста к устам, зубы к зубам, язык к языку». Он видел, как на щеках стареющей Венеры на месте двух прелестных ямочек протянулись от углов рта четыре линии, при улыбке делающие лицо похожим на пасть крокодила. Он успел подметить, как одевается щеголь, «не забывающий, подобно провидению, ни одного волоса на своей голове, как он расправляет складки воротника, чистит и душит ногти, разглаживает ладонями чулки и пригоняет не башмак к ноге, а широкую грубую жилистую ногу к узкому, прямому, чистому и изящному башмаку». Ганимед с обычной своей мальчишеской

задорной усмешкой поднес Юпитеру чашу нектара. — «Как тебе не стыдно, сын Троя! Неужели ты все еще считаешь себя мальчиком?.. Разве тебе не приходит на ум, что уже прошло время, когда оглушали меня на внешнем дворе Силен, Фавн, Приап и прочие, считавшие счастьем, если удавалось им найти удобный случай ущипнуть тебе ⟨...⟩, а после на память о щипке они не мыли рук перед едой?.. Подумай-ка, не переменить ли тебе ремесло. Мне же сейчас не до пустяков».

«Джордано говорит здесь для всех, высказывается свободно, дает собственное свое имя тому, чему природа дает собственное свое бытие; не считает постыдным то, что сама природа сотворила достойным; не скрывает того, что она выставила открыто; зовет хлеб хлебом, вино вином, голову головою, ногу ногою, каждую из прочих частей тела ее именем; называет еду едой, спанье спаньем, питье питьем и все прочие естественные отправления их собственным именем. Считает он чудеса чудесами, храбрость и подвиги храбростью и подвигами, истину истиною, науку наукой, доброту и добродетель добротой и добродетелью, обман обманом, лицемерие лицемерием, нож и огонь ножом и огнем, слова и сны словами и снами, мир миром, любовь любовью; оценивает философов как философов, ученых как ученых, монахов как монахов, священников как священников, проповедников как проповедников, пиявок как пиявок, бездельников как бездельников, гаеров, шарлатанов, фокусников, барышников, скоморохов и попугаев как то, что они о себе говорят, чем себя показывают и что суть. Так же относится он и к трудящимся, благодетелям, мудрецам и героям. Смелее, смелее! — Мы видим, как за свою любовь он, гражданин мира, сын Отца Солнца и Матери Земли, должен выносить от мира ненависть, проклятия, преследования и изгнание. Но, в ожидании своей смерти, своего преображения, да не будет он праздным и нерадивым в мире».*

---

* Spaccio, Epist. esplicat. — «Qua Giordano parla per volgare, nomina liberamente, dona il proprio nome a chi la natura dona il proprio essere; non dice vergognoso quel che fa degno la natura; non cuopre quel ch'ella mostra aperto; chiama il pane, pane; il vino, vino; il capo, capo; il piede, piede; ed altri parti, di proprio nome; dice il mangiare, mangiare, il dormire, dormire; il bere, bere; e cossi gli altri atti naturali significa con proprio titolo. Ha gli miracoli per miracoli, le prodezze e maraviglie per prodezze e maraviglie, la verità per verità, la dottrina per dottrina, la bontà e virtú per la bontà e virtú, le imposture per imposture, gl'inganni per inganni, il coltello e fuoco per coltello e fuoco, le parole e sogni per parole e sogni, la pace per pace, l'amore per amore. Stima gli filosofi per filosofi, gli pedanti per pedanti, gli monachi per monachi, li ministri per

Трескучие фразы, написанные по правилам внешне усвоенной риторики? — Не только. — Обращает на себя внимание какая-то настойчивость перечислений, обстоятельность, желание переименовать все виды данного понятия. Сомнительно, чтобы раскрытие слов «дает свое собственное... бытие» в — «не стыдится... не скрывает... называет... считает... оценивает... относится» было обусловлено одним риторизмом. Равным образом нечто большее, чем риторика, заключается и в каждой из второстепенных фраз. Так, фраза — «считает чудеса... любовь любовью» с ее пятнадцатью понятиями, несмотря на свою громоздкость, вносит новый оттенок в правильное и правдивое именование философом вещей. Он не только называет вещи своими именами, не вкладывая в имена эти какого-то иного смысла, не только ничего не скрывает и не утаивает, но и признает факты фактами. И в этом признании находят себе место и чудеса, и подвиги, и истина с наукою, и благо, и добродетель, и ложь как таковая. Руководясь фактами, беспристрастным признанием их, он «оценивает» далее философов, ученых, шарлатанов. Фраза нужна в общей связи, а в ней самой нужно и громоздкое перечисление, потому что одно оно может показать, к а к и е факты нужны для автора. Вспомнив их, он не сумел назвать их одним именем, рассеянный многопредметностью индивидуального бытия, не сумел одним словом выразить свое к ним отношение: и то и другое стало возможным в перечислении, не осиленном единою мыслью. Читателю даны ярко эмоциональное и бурное отношение автора к фактам вместе с торопливой беспомощностью охватить их, энергия и нетерпение, распыляющее ее и обнаруживающее недостаток в ней мощи, принцип развращенности, который делает понятною склонность Юпитера к Венере. И чем реальнее объекты, на которые направлена мысль автора, тем страстнее отношение к ним и тем яснее беспомощность ярого порыва, бессильного объять их одним понятием. Переходя в следующей фразе к живым людям, Бруно насчитывает уже семнадцать категорий; притом ему не хватает слов и приходится обращаться к

---

ministri, li predicanti per predicanti, le sanguisughe per sanguisughe, gli disutili, montainbanco, ciarlatani, bagattellieri, barattoni, istrioni, papagalli per quel che si dicono, mostrano e sono; ha gli operarii, benefici, sapienti ed eroi per questo medesimo. Orsú, orsú questo, come cittadino e domestico del mondo, figlio del padre Sole e de la Terra madre, perche ama troppo il mondo, veggiamo come debba essere odiato, biasimato, perseguitato e spinto da quello. Ma in questo mentre non stia ocioso, né mal occupato su l'aspettar de la sua morte, della sua transmigrazione, del suo cangiamento». — *Примеч. Л. П. Карсавина.*

условным ругательствам: «пиявки», «попугаи», «гаеры» и т. д. И, если с этой точки зрения подойти ко всей длинной нашей выписке, речь Бруно оживет и в ней раскроется его личность. Он характеризует себя как сознающего свое высокое призвание и место в мире, свою линию, необходимо вооружающую против него весь мир. Здесь он ясен, и сжат и полон героического пафоса его стиль. Но этот увлекающий читателя пафос при переходе автора (нужды нет, что я переставляю последовательность фраз), который не хочет быть «праздным и нерадивым», к конкретности теряет свою силу и сжатость, распыляется и мельчает. Мощный в акте самосознания и сознания своего положения в мире, Бруно становится раздражительным и нетерпимым, когда останавливается на конкретно-индивидуальном, нерасторжимо с ним связанный. Он не может нанести один достойный гиганта удар, но машет мечом направо и налево без удержу и оглядки, и меч оказывается картонным мечом риторики. Он торопится и, стремясь все охватить, не охватывает отчетливо ничего и даже общую идею принужден намечать перечислением ее случайных проявлений. Он становится жертвою акцидентального бытия, не видя его субстанциальной основы и даже самой субстанции, без акциденций быть не могущей. Гигант оказывается актуально беспомощным; концентрация силы слабеет, и мощь вырождается во множественности частных проявлений. Меняется и стиль. Из сжатого и звучного он делается расплывчатым и глухим; героический клич завершается нелепым, торопливым бормотанием; короткую фразу заступает тягучий период без начала и конца.

Итак, в стиле Бруно — я взял наудачу первый попавшийся на глаза отрывок, но те же выводы вытекают из приведенных ранее цитат и могут быть подтверждены на любом примере — сказывается не литературная его незавершенность, а незавершенность и, следовательно, дисгармоничность самой личности автора. В стиле отражены горделивое сознание своей миссии, преклонение перед Всеединством как исходная мощь или потенция эмпирического характера и рабствование акцидентальности своего Я и вещей в отрицании их конкретно-индивидуальной бытийности, в стремлении подняться от них к данному в исходной мощи, то противостоящему, то отождествляемому со своим эмпирическим Я. Но это еще не все. — Автор старается чрез индивидуальное, чрез виды подняться к Всеединству идей, лишь намечая эти идеи; словно изгнанник, стремящийся в свое отечество и поспешно кончающий дела, автор нетерпеливо и беспорядочно торопится высказать все, отмахивается от докучных остановок,

чтобы запылать всепоглощающим, но мгновенным восторгом. Однако он очень обстоятельно намечает свои идеи, не может оторваться от педантического перечисления видов. Кажется, достаточно сказать, что он называет вещи своими именами, в крайнем случае — прибавить для пояснения — «хлеб хлебом, вино вином». К чему же еще стилистически портящие фразу голова и ноги? А Бруно мало и этого: со схоластическим педантизмом он прибавляет: «Каждую из прочих частей тела ее именем». Точно мы в этом сомневаемся. Еще ярче указываемое нами явление в приведенном выше описании пира, где увлеченный своеобразным совпадением противоположностей автор положительно не может остановиться в перечислении парных эпитетов. Разумеется, тут сказывается влияние ненавистной Бруно школы и литературной традиции. Но для того чтобы оно обнаружилось, необходимо некоторое особое личное качество автора — его обстоятельность в наблюдении, хотя и поспешном, зоркий глаз, чутье к индивидуальному — одним словом, то самое свойство, которое позволяло ему превращать высокое умозрение в дивинацию конкретности. А с этим и связано уже указанное тяготение к эмпирии, к акциденциям, умение везде ловить отражения Истины и неумение или бессилие всегда слить многое в одно отражение, преодолеть дурную бесконечность эмпирии в ней же самой.

Бруно зовет «хлеб хлебом, вино вином». Кто же делает иначе? — Конечно, глупо и наивно верующие, будто в причастии едят что-то иное. Ноланец не фантазер: он реалист, «называет все своим именем». Зачем же тогда обзывает он кого-то «пиявками», «попугаями», говорит о каких-то «летучих мышах»? Почему его язык вообще столь богат образами? Они непринужденно всплывают в сознании; одна вещь связывается с другой, словно сама собою. — Неизбежное свойство традиционного поэтического языка и поэтического таланта, которого никто у Бруно не отрицает? Разумеется, но и еще нечто: обусловливающее самое возможность поэзии ощущение органической связи всех вещей. Оно может не опознаваться и тогда является лишь литературным приемом; может быть, не опознавал его и считал таким приемом Бруно. Но это ощущение слито со всеми его чувствованиями и мыслями, а потому характерно для него не только как для поэта, но и как для личности. Оно делало Ноланца восприимчивым к традиционному приему поэзии, заставляло его злоупотреблять образами, символами и аллегориями и превращало поэзию в своего рода «великое искусство» Луллия, нелег-

ко приемлемое в таких больших дозах, как в «Изгнании торжествующего зверя».

Ноланец хвалится своим беспристрастием, но вряд ли у него есть к тому достаточное основание. Слишком уж резки и озлоблены нападки на «гаеров» и «скоморохов», слишком они огульны. А в них слышится горделивое самосознание, острое чувство своей личности, своей индивидуальности, отрывающейся от Всеединства и забывшей о том, что «все во всем» и что «нет вещи, которая была бы злой сама по себе».

27. Основание всей душевной жизни Бруно, на мой взгляд, заключается в следующем. — Он с чрезвычайной остротой переживает в себе действие единой с ним Высшей Силы, предстоящей ему и во всем внешнем его опыте как сокрытая за меняющимся потоком явлений сущность. Эта Сила ощутима для него во всем: в каждом явлении, в нем самом, в каждой его мысли и каждом стремлении. Она объединяет все, переживается как «Всеединство и Абсолютное». И Бруно восторженно кидается к ней, в необъятный простор мироздания, в каждое ее обнаружение. Он чувствует ее в себе, а себя, воспламененного ею, — ее мессиею и пророком, призванным и могущим преобразить мир. Это ощущение гигантских сил, ощущение Атланта, подъемлющего на свои плечи все усеянное мириадами звезд небо. Это и есть тот подлинный furore eroico, которого не было в философии Кузанца, гениальная интуиция, даже не интуиция, а сама жизнь и воля. Интуиция вполне конкретна и по направленности своей на все конкретно-индивидуальное, и по живому ощущению ее как индивидуально своей. Но именно поэтому она заключает в себе внутреннее противоречие, одновременно являясь и самосознанием Всеединства, и самосознанием противостоящей Всеединству индивидуальности. И поскольку можно говорить о противопоставленности Всеединства личности и обратно, они противостоят друг другу не по содержанию, а как аспекты или разные центры одного и того же содержания. В этом трудность различения их и неизбежная склонность смешивать их или подменять одно другою и обратно, склонность, находящая себе аналогию в опыте любви. Естественно, далее, что в противопоставлении Всеединства и личности раздел обычно производится по содержанию, искажая самое сущность отношений.

Бруно исходит из острого и полного ощущения единства своего с абсолютным. Но полное единство с абсолютным предполагает какую-то особенную координацию с ним личности, не

эмпирическую, потухание эмпирической противопоставленности и разъединенности при сохранении истинной. Бруно знает такое состояние как моменты «платонического экстаза». Однако эти моменты редки, озаряя, а не слагая жизнь, переживая себя как воспоминание о безграничной силе в разъединенности эмпирического бытия и тем определяя его характер. Противопоставляя себя Всеединству, Бруно постигает свою жизнь как миссию, чувствует себя пророком и героем. Иногда в сознании связи своей со Всеединством, но недостаточно опознавая эту связь, он словно отождествляет себя с абсолютным, забывает о своем истинном Я и пытается вместить в свое эмпирическое Я полноту бесконечности. Тогда ему кажется, что он и есть Атлант, подъявший на плечи свои весь космос, что силы его бесконечны. Но отождествляя бесконечное с собою, он тем самым его оконечивает, делает относительным, ограниченным, разъединенным и оказывается в сфере эксплицитности. А в эксплицитности он может утверждать только свою о г р а н и ч е н н у ю личность, обреченную на бессилие и гибель. Притязания уже не соответствуют действительности, и сознание своей мощи превращается в комическую фанфаронаду; пророк и герой проповедует стоя на одной ноге и опускается до площадных ругательств. Он уже не в силах устоять в своем самоутверждении и делается игрушкою стихий — случайных обстоятельств жизни, порывов страсти, туманящих его ум. Он живет иллюзиями: думает, что открывает Истину, а на самом деле — бесплодно препирается с «педантами», думает, что озаряет Европу, а на самом деле — спешит в Италию, ищет примирения с церковью — и попадает в темницу. Забывая про абсолютное, он уже не видит его в чужой акцидентальности. Все ли исчерпывается этим? — Нет, мы встречаемся у Бруно и еще с одним видом противопоставления себя абсолютному. — Абсолютное понимается как нечто стоящее выше акцидентального бытия, более того, как нечто, всякую акцидентальность исключающее. А в этом случае должно исчезнуть и акцидентальное бытие самого Бруно. — Сущность его — само Всеединое, эмпирическая жизнь — только неизбежный момент в круговороте бытия, процесс возвращения во Всеединство возникшей в нем фантасмы. Но тогда нет и координированной с абсолютным личности, либо с ним координирована не эмпирическая, а истинная личность: эмпирическое Я так же должно раствориться, как растворяется все акцидентальное, так же сгореть в пламени мирового огня, как сгорело на костре тело философа. И тем не менее основная интуиция, интуиция «героического

восторга» остается, и не может до конца исчезнуть исходное двуединство абсолютного и истинной личности. Нельзя отождествить абсолютное с эмпирическим Я: это грозит исчезновением абсолютного из сферы личности и разложением и обессилением самой личности. Нельзя, с другой стороны, отвергнуть личность и все акцидентальное бытие, потому что в нем усматривается абсолютное. Необходим иной исход, более соответствующий основной интуиции. Он указан в кузановском различении комплицитности и эксплицитности. Но для того чтобы осуществить идею Кузанца, необходимо еще различение комплицитности условной, или стяженной, от комплицитности абсолютной, или Божества. В этом случае возможно сохранить как идею единства с Богом, так и соотносительные реальности модусов мира. Эмпирическое бытие необходимо и реально, а не иллюзорно в неустранимой сопряженности своей с другим своим аспектом или модусом, причем реальность и единство обоих модусов обоснованы Абсолютным Бытием, которое не позволяет отрицать какой-либо из них и рабствовать эмпирии, ее отвергая. Нам трудно сказать, решил ли Бруно проблему своей жизни: ведь до сих пор мы не знаем, что передумал и перечувствовал он в долгие годы заточения и на последнем своем скорбном пути. Может быть, и да; может быть, мудрая Клио знает, когда наступит момент снятия последней печати с тайны Ноланца, когда его мысль и судьба смогут быть поняты нами. Так и должно быть, если Бруно — философ Возрождения, а Возрождение — заря новой, еще не завершившей своего развития Европы.

От единства с абсолютным, а в абсолютном — со всем миром, Бруно низвергается в область эксплицитного бытия. Но в нисхождении своем он не удерживает реального различия между абсолютным, тварным Всеединством и своим Я, невольно отождествляя абсолютное со стяженною комплицитностью Вселенной и с истинною сущностью своего Я. Безотносительно ценным и новым является само устремление в тварный мир как единство актуальной и потенциальной бесконечности, устремление, полное энергией единства с абсолютным. Однако выпадение идеи абсолютного делает жизненный путь Бруно трагически неудачным. В отъединенности от абсолютного он принужден направлять свои усилия на актуальную, стяженную бесконечность, исключающую, хотя и предполагающую бесконечность потенциальную, или реальность эмпирической жизни. Благодаря этому идеал неизбежно принимает средневековый аскетический характер, отрицает мир и все акцидентальное бытие, даже

бытие эмпирического Я. В лучшем случае акцидентальное становится мимолетным модусом актуальности, ценностью не обладающим. Но, с другой стороны, в силу основной своей интуиции, основного факта своей жизни Бруно тяготеет и к акцидентальности, к потенциальности, или дурной бесконечности, утверждая жизненно то, что отвергает теоретически. А погружение в акцидентальность дробит единое усилие на множество мелких, взаимопротиворечивых порывов, подчиняет его законам дурной бесконечности. Как одностороннее, оно лишь предполагает актуальную бесконечность, в которой усматривается иной модус Вселенной, не объединенный с модусом потенциальности, потому что объединить то и другое может лишь забытое абсолютное. В то же время оторвавшееся от абсолютного усилие стало усилием эмпирического Я и в качестве ограниченного усилия обречено на истощение в дурной бесконечности эмпирии.

Такова жизненная трагедия Бруно, являющаяся вместе с тем и трагедией его метафизики.

28. Средневековье сосредоточивало свое умозрение и основное усилие своей жизни на абсолютном, отрешаясь от движения и многообразия эмпирического мира, хотя именно в категориях этого мира понимая само абсолютное. Как мы уже знаем, оно тяготело к рациональному постижению абсолютного и склонялось к усмотрению в рациональном познании единственно истинного. Рационально пыталось оно познать и реальный, эмпирический мир, и тем настойчивее, чем более жило им, чем больше к нему обращалось. Однако рационализирование эмпирии приводило либо к ее отрицанию, либо к отрицанию самого рационализма и в том и в другом случае заставляло склоняться перед фактом непостижимости конкретно-индивидуального, противостоящего непостижимому и столь же тщетно рационализируемому абсолютному. И, если для изучающего философскую мысль и жизнь Нового времени наиболее интересны как раз те направления и тенденции схоластики, которые направлены на эмпирию, не следует забывать, что система средневековой философии ориентирована на абсолютное, определяющее и жизненный идеал. Мы рассматривали выше средневековую философию в ее тяготении к эмпирическому, но, с другой стороны, столь же законно понимать отмеченные нами факты и обратным образом — как стремление защитить себя от напора растущего и надвигающегося мира. А он надвигался и становился все грознее для твердынь схоластики в нежных песнях миннезанга и грубых

остротах горожанина, в новых явлениях общественной и политической жизни, в неудержимом росте позитивных знаний.

Синтезирующая мысль Николая Кузанского дала решение той проблемы, или той системы проблем, перед которою беспомощно остановилось Средневековье. Однако общий тон и общая ориентация философии Кузанца носят всецело средневековый характер. И в нем, в святом и кардинале Апостольской церкви, преобладает тяготение к абсолютному в нем самом, хотя уже и раскрывая в Божестве смысл мира. Поэтому кузанская философия, непонятная целиком XV веку как философия будущего, для этого будущего дает не столько решение, сколько программу философствования, указывает цель мысли и жизни. Разделяя судьбу величайших гениев человечества, Николай Кузанский остался непонятым в самом существе своей мысли, и его синтез не преодолел внутреннего раскола всей философии и всей жизни: путь к указанной им цели лежал чрез борьбу двух непримиримых тенденций — устремления к Божеству и устремления к миру. Даже развитие его системы, как показывает пример Бруно, было односторонним, выдвинув второй момент и пренебрегши первым. Философская мысль пошла новым путем, который, впрочем, не столь уже отличался от прежнего, если не забывать о целом философского развития и не ограничивать своего внимания искусственно выделяемою светскою философией. По-прежнему остались две тенденции: переместился лишь центр тяжести. И по-прежнему лишь в постигаемом умом единстве их раскрываются доступные той или иной эпохе лик и мера Истины.

Определяя смысл и проблемы средневековой философии, выясняя ее судьбу и значение, мы подходим к самому существу Средневековья: определяем и выясняем основные черты всех сторон его жизни. Это происходит вовсе не потому, что схоластика «причинно» связана с экономическим, социальным и политическим строем эпохи, с ее бытом и культурою, — так, на мой взгляд, думают лишь плохие историки и философы, — но потому, что существо развития всегда и везде выражается одинаково во всех его проявлениях, хотя и не во всех с одинаковой силой и яркостью, религиозно же философская проблема для Средневековья является центром жизни. Место и время не позволяет мне развить и обосновать высказанное сейчас положение — до известной степени оно обосновано в «Культуре Средних веков» и «Теории истории», — но упомянуть о нем я должен, для того чтобы стал понятным смысл данного очерка. На

всем протяжении его я стараюсь уловить и показать внутреннее органическое единство метафизики, характера, литературных приемов и жизни Бруно. Разумеется, мне понятны несовершенство и неполнота осуществления этой задачи, неясности и недоразумения, неизбежно возникающие в сознании читателя. Но да послужат автору некоторым извинением вызванные условиями нынешней жизни ненормальные его отношения к своей музе, еще более — трудность и новизна задания.

Метафизика Бруно выражает собою его личность и жизнь. Поэтому и связь его со Средневековьем и Ренессансом не только идеологическая, но и целостная: идеологическая и жизненная связь. Как сам он актуализирует себя и в своей философии, и в своем нравственном облике, и в стиле, и в жизни, так Ренессанс, раскрывающий себя в своей культуре, в самом принципе индивидуализации жизни и множестве индивидуальностей обнаруживает себя, а в себе и переживаемое им Средневековье. В бесконечной Вселенной, учил вслед за Кузанцем Бруно, нет эмпирического центра, но с известной точки зрения центр может быть усмотрен в любом месте. Равным образом лишь с известной точки зрения можно говорить о центральной личности эпохи. И, если для нас в данной связи важен смысл Ренессанса в его философско-историческом аспекте, по связи с религиозно-философским прошлым и религиозно-философским будущим европейской культуры, такой центральною личностью является Бруно. В нем раскрывается смысл Возрождения, и он сам раскрывается как индивидуализация этого смысла. Конечно, Бруно, как и всякая личность, занимает только ему принадлежащее, определяемое координатами времени и пространства место во временно-пространственной внеположности его эпохи; конечно, он является известным моментом непрерывного процесса развития. Но не в этом его значение. — Оно в том, что он индивидуально-своеобразно и в своеобразии своем неповторимо и абсолютно-ценно выражает всю эпоху, развертывая единство ее потенций. И только поняв т а к о е значение Бруно, а следовательно, и т а к о е значение Ренессанса, можно избавиться от гнетущего современное человечество фантома прогресса и в конце концов от приведения всякой личности и всякой эпохи к абсолютному нулю.

Каков бы ни был исход исторического процесса — не будем заботиться о завтрашнем дне. — Бруно необходим в нем как одна из индивидуализаций тварного Всеединства в эксплицитности бытия. Столь же необходима индивидуализация иного по-

рядка — эпоха Возрождения. Она была необходима, чтобы, выражаясь терминами Николая Кузанского, эксплицитно выразить особую «интенцию» Божества, вне зависимости от того, каким она обладает значением для нашей современности. А она им обладает, и не случайно в ней усмотрели зарю Нового времени такие чуткие историки, как Мишле и Буркхардт. Но это значение понятно в связи со значением переживающего себя в настоящем прошлого, и непременно данного прошлого, внутренно наиболее близкого данному настоящему индивидуального выражения Всеединства. Связь и переплетение эпох, их enjambement,* один из интереснейших фактов исторического развития, отражение внутренней иерархии Всеединства.

29. В XVI веке перед познанием предстало необозримое многообразие конкретно-индивидуализованного мира. Оно могло появиться только потому, что его актуализировал в познании Творческий Ум. Он создавал это многообразие, а в причастии Ему творил его и малый познающий человеческий ум, высший, чем разум или рассудок, но неправильно отождествляемый с ним рационалистическими системами XIII—XIV и XVIII—XIX веков. Впрочем, для этого есть свое основание: дух человеческий приобщается к Абсолютному Духу в ограниченности и недостаточности своей разумности, эксплицитно. Он не хочет или не может целостно сотворить абсолютному, эксплицироваться без отъединения от комплицирования. И потому вся деятельность его отличается разъединенностью и взаимопротивопоставленностью возникающих в разъединенности моментов. Целостное созидание жизни рационализируется, дробится и приводит к уничтожающим друг друга противоречивым образованиям. Само ограниченно-разумное постижение мира возможно только в противопоставлении мира познающему его разуму: познание Вселенной обусловлено самопознанием разума и обратно. Поэтому приятие мира, в другом аспекте, было самоутверждением приемлющего этот мир. Поскольку и то и другое разумно, процесс познания двоился и необходимо проявлялся как раздвоение и борьба субъекта с объектом. Но поскольку сама разумность неотрывна от умного бытия и сознания бытия в Божественности, неизбежно было стремление к абсолютному и выражение этого стремления в двух формах: пантеизирующего

* Анжамбеман, стихотворный прием, при котором синтаксическая пауза не совпадает с ритмической (концом стиха, строфы).

отрицания познающего Я в мире (пассивный пантеизм) и эгоизирующего отрицания мира в Я (активный пантеизм). Обе формы без труда прослеживаются в истории новой философии.

Ниспадая в сферу разумности, дух тем самым уже противопоставляет себя абсолютному и отрывается от него. Он сосредоточивается, или самоутверждается, и в самоутверждении противопоставляет себя миру, тоже отрываемому им в разумности от абсолютного, и к миру как объекту своего познания и деятельности обращается. И перед ним, в меру его стремления, еще мощного благоуханием Единого, всплывает безмерно богатое, переливающее всеми красками индивидуализованное многообразие, бесконечное, но разъединенное, вся эксплицитность Вселенной, пределов которой не видно ни вверх, ни вниз, ни в сторону наибольшего, ни в сторону наименьшего. Все это необъятное целое в некотором смысле истекает из духа, подслушавшего тихое его прозябание в недрах абсолютного и продолжающего, несмотря на частичный отрыв, творить и познавать в абсолютном. Но в разумности своей дух бесконечно различает и дробит, не веря в конец своей дурной бесконечности, и бесконечно рассеивается, влекомый родным своим и Божественным, во всем мире и во всякой малейшей индивидуальности его. Торопливо обегая мир, разумный дух стремится все объять, все освоить, всем восхититься и насладиться, все создать и все вернуть себе. То он различает и разделяет, насильственно разрывая и разлагая сложившиеся единства: государство, общество, семью, кодексы морали, законов и догмы; то, почерпая силы в единстве умности своей, в оставшемся благоухании Единого, пытается строить и созидать новое, свое единство: новую философскую и религиозную систему, новое государство и общество, «Град Солнца», новую мораль и жизнь. Однако строит он из непрочных обломков разрушенного им здания; и его объединяющий труд как разумный есть выделение и отрицание. Созидающий труд оказывается трудом разрушения.

Истекая из самоутверждения, обращение к миру снова предстает как самоутверждение и обращение в себя. И, самоутверждаясь, дух ощущает собственное свое богатство, свою стихийную мощь и неповторимую индивидуальность. Он забывает, что все это лишь благоухание Единого, что, считая все своим, он обкрадывает абсолютное и обрекает себя на гибель в эксплицитной разумности. — Он — сам себе закон, он внутренно свободный и беззаконный. Он — гигант, и все ему дозволено, все ему принадлежит, все для него и в нем. Это уже не человеческий

слабый дух, подавляемый безмерностью Божества, не человеческое, а сверхчеловеческое, sovrumano; почему не сказать — это «божественное»? Не Бог ли он на самом деле, этот uomo universale, не «универсальный» — мы плохие переводчики, — а «вселенский», «всеединый» человек, человек-вселенная? Что там называют его «малым миром», микрокосмосом: он — весь мир, космос! Но, разумея свою вселенскость, всего себя различая и разъединяя, не остановится ли он, как Петрарка, в глубокой тоске перед рассыпающейся храминой своего Я, не ужаснется ли, почувствовав себя в огненном вихре несущихся атомов? И, все прияв в себя, все освоив, не будет ли этот Атлант раздавлен необозримым небесным сводом, не станет ли жалкою игрушкой атомизированной им жизни, дурной бесконечности и бесчисленности своих страстей?

Развертывается в бесконечное многообразие, но и рушится единый мир, возвращаясь в первобытное состояние хаоса и бессмысленных атомов; и не устоят незыблемые законы: их уже зыблет атомизирующий разум, и сами они своим существованием говорят о движущейся вглуби иррациональной стихии. В попытках создать новую государственность, «Град Солнца» или маленькое княжество, падает всякая государственность, и мечта национального единства Италии воплощается в реальность испанской деспотии. Новое общество вдруг оказывается иерархией суетливых придворных; ученый филолог — жалким сочинителем генеалогий. Грандиозные по замыслу системы безмолвно уступают место обособленным исканиям, маленьким наблюдениям. Создание новой культуры заканчивается условностями придворной поэзии... Внезапно слабеет и никнет горделивый uomo universale. Его героическое самосознание как-то оказывается фанфаронадой Аретино, и новый человек, рвавшийся за грани канона у Микеланджело, являет себя в уродце Баччо Бандинелли.

Со школьной скамьи мы привыкли считать Возрождение своего рода «золотым веком» современного человечества, эпохой высшего расцвета его сил, эпохой «индивидуализма», туманного, но лестного для нашей гордости понятия. При этом мы забываем о том, что в ограниченности индивидуализма таится убивающий его яд, что индивидуализм в известном смысле болезнь и на прекрасном лице Чезаре Борджиа лежит скрывающая следы сифилиса маска. Эпоха Ренессанса, как и личность и система Бруно, — трагедия индивидуализма, не золотой век. Она — время не расцвета, а начинающегося мельчания сил; и сила ее не

что иное, как безмерная мощь еще не оторвавшегося от средневекового единства с Божеством духа, всеединого в своем истоке, мельчающего в своих обнаружениях. Она — прообраз и символ индивидуалистических эпох, но не столько в силе, сколько в погибании и в резких противоречиях течений, актуализирующихся в дальнейшем ходе истории. Но трагедия Ренессанса типична, единственна и неповторима, выражая особое устремление человеческого духа. Это не индивидуализм поздней античности, расцветающий в обращении от эмпирии и пантеистических философем к одинокой жизни в Боге. «Что ты хочешь знать? — Бога и душу. — И ничего больше? — Нет, ничего!». Это и не индивидуализм романтиков, чрез самоутверждение и пантеизм приводящий к дуализму и самоотречению. Только в эпоху Возрождения дана в эмпирической полноте конкретная трагедия духа в момент отрыва его от Всеединого и разрыва Всеединства, необходимых для разумного, эксплицитного освоения тварного.

Всякая трагедия цельна и прекрасна своим примиряющим разрешением. Но в чем разрешение или смысл трагедии Ренессанса? В возврате к жизни в Едином, в церковь? — Тогда бы не было трагедии. И церковь, неподвижная на седьмой скале, все еще живет вдали от мира. Она ждет новых откровений, а откровения ниспосылаются лишь тогда, когда вспахана земля, готовая принять их семена, и лишь для тех, кто ищет и в искании теряет себя и душу свою. Новые откровения даны будут церкви тогда, когда в нее хлынет назад жаждущий их, истомленный в безводной пустыне мир; они останутся сокрытыми и для нее, и для мира, пока мир их не возжаждет. Люди Возрождения возвращались в церковь, но возвращались отрекаясь от себя и от мира, не в поисках нового, а в тоске по забытому. Вот почему проблема дальнейших эпох заключалась не в повороте назад к схоластике и Средневековью, а в утверждении индивидуальности «новой» философии и мирской науки. И в этом утверждении, в принципе его, мыслимом и сущем в компликитности и нерасторжимом единстве с Божеством, абсолютно-историческое значение Ренессанса, как в односторонности утверждения и отрыве от Божества — его трагедия, неизбежно завершающаяся саморазложением и гибелью. Абсолютная правда и необходимость могучего связью с Божеством устремления в себя и мир, их взаимоутверждения и взаимоотрицания в разумности, превозмогаемой Богобытием, — такова поставленная, но не выполненная Возрождением задача.

В области философствования как знания и жизни это и есть Бруно и его система. Непреходящее значение ноланской философии вовсе не в том, что через нее завоевания средневековой мысли переходили в современность. Здесь Бруно не один и не ему, пожалуй, принадлежит первое место. И не в решении поставленных схоластикою проблем значение Бруно: тут он только ученик Николая Кузанского, самый выдающийся, правда, но все же стоящий ниже своего учителя. Наконец, и не в том оно, что в философствовании Бруно полнее и ярче всплывает реальность, обосновываемая им хуже, чем Кузанцем: XVII, XVIII и XIX века подойдут к реальности ближе и проникнут в нее глубже. Душа ноланской философии — героический восторг как теоретическое и практическое основание мышления и жизни. В пафосе низвергающегося в мир и сливающегося с ним в сознании своего исконного с ним единства духа, во все заполняющем чувстве единства с Божеством и божественности мира — философский и жизненный подвиг Ноланца. Он не объемлет Всеединство, а в нем мир спокойно-вдохновенным созерцанием, словно в гармоничных и величавых звуках органа, как его учитель; не к Божеству стремится от мира, дорогого уже и близкого, как пантеизирующие философы XIX века, но полным напряжения и энергии порывом стремится объять бесконечную Вселенную в бесконечном Божестве. И величие задачи возвышает суету его жизни до высоты трагедии, в которой неумолимая закономерность эксплицитного мира осуществляет свободную мечту философа и пламя вечного костра освобождает бессмертную душу.

30. История движется по своему таинственному пути, и всякие гадания о близком будущем грозят поставить гадателя в смешное и жалкое положение самонадеянного лжепророка... Однако много признаков и знамений приближающегося нового расцвета религиозной метафизики, а с нею и поворота всей жизни назад к Божественному. Рационально-позитивное знание с удивлением осознает, что дышало и дышит только воздухом метафизики и уже старается, наивно и неумело, как ему и надлежит, заменить натурфилософию разного рода подделками и суррогатами. Все яснее обнаруживается несостоятельность рационального строительства жизни, уже, казалось бы, опороченного потугами Великой французской революции, и в катаклизме европейской культуры иррациональная стихия размывает основания ее Вавилонской башни. Позитивизм и материализм себя из-

живают, и мы слышали знаменательную формулу: «Так как идеи не существуют и вся цель человека в материальной сытости, он должен не принимать материальной пищи и питаться только идеями».

Если правда, что мы стоим на рубеже новой эпохи, нового тысячелетия — оговорюсь, оно при всей своей значительности не приблизит нас ни на шаг к «прогрессу», ибо идея прогресса исчезнет вместе с породившим его настоящим, — если правда, что мы должны строить новое миросозерцание, которое уже намечается как возвращение к истинной метафизике, к религии, к Божеству, нам теперь тем ценнее философия и жизнь Бруно. Его судьба и трагические противоречия его жизни и системы помогут нам опознать его бессмертную душу, «устремление Божества», и предостерегут от пренебрежения миром в поисках Единого. Только для того, чтобы опознать эту душу, надо подойти к ней в ее эксплицитности как необходимом модусе ее бытия и, не ограничиваясь несколько туманным, заканчиваемым наконец очерком, обратиться к более тщательному изучению ноланской философии.

На русском языке книг для такого изучения немного. Переведено не лучшее и не самое интересное произведение Бруно «Изгнание торжествующего зверя», и переведено не вполне удачно. Зато переводчик г. Алексей Золотарев, высказавший совершенно справедливую мысль, что «служить бессмертному слову — великое счастье», снабдил свой труд (СПб., 1914, изд. «Огни») примечаниями и библиографией. Здесь я укажу только на главное, отсылая за подробностями к *Graziano*. Bibliographia delle opere Bruniane cronologicamente ordinate (Asti, 1900) и цитируемой ниже книге Бертацци. По-русски у нас несколько общих и в общем не вполне удовлетворительных очерков. О Бруно и его философии писали: академик А. Н. Веселовский («Вестник Европы», 1871, XII), проф. Н. Н. Стороженко («Джордано Бруно как поэт, сатирик и драматург» в «Газете Гатцука», 1885, № 7, и в сборнике статей — «Из области литературы», 1902), проф. Н. Я. Грот («Джордано Бруно и пантеизм. Философский очерк». Одесса, 1885, и «Задачи философии в связи с учением Д. Бруно». Одесса, 1885) и другие. Кроме того, на русском языке имеется перевод очерка Риля (1903). Однако для ознакомления с философской системой и жизнью Бруно необходимо обратиться к сочинениям на иностранных языках. Последним по времени является обстоятельное и усердно выполненное, но наивное и философски незначительное сочинение Бертацци —

Grassi-Bertazzi G. Giordano Bruno, il suo spirito e i suoi tempi (ed. R. Sandron. Milano, 1903). Интереснее и значительнее внутренно *Fiorentino F.* Studi e rittratti delta Rinascenza (Bari, 1911), *Gentile G.* G. Bruno nella storia della coltura (1907) и *McIntyre I. L.* Giordano Bruno (London, Macmillan, 1903). Из старых книг не утратили своего значения *Brunnhofer H.* G. Bruno's Weltanschauung (Leipzig, 1882), *Brunnhofer H.* G. Bruno's Lehre vom Kleinsten als die Quelle der prastabilierten Harmonie von Leibnitz (ib., 1890); *Bartholmess Chr.* Iordano Bruno (I—II. Paris, 1846—1847). Для биографии Бруно величайшею ценностью обладает книга *Berti D.* Documenti intorno a G. Bruno da Nola (Roma, 1889), в которой изданы акты венецианского процесса, использованные тем же Берти в книге G. Bruno da Nola, sua vita e sua dottrina (2 ed. Torino, 1889).

Труды самого Бруно прекрасно изданы итальянскими учеными, отнесшимися с большою тщательностью к этому «патриотическому» делу. — *Bruno G.* Opere italiane (curate da G. Gentile (v. I—II. Bari, 1907—1908) e da V. Spampanato (v. III. Ib., 1909)), *Bruno G.* Opera latina conscripta publicis sumptis edita (ed. F. Fiorentino, F. Tocco, G. Vitelli, V. Imbriani e C. M. Tallarigo; v. I, p. I (Neapoli, 1879), p. II (ib., 1884), p. III (Florentiae, 1889), p. IV (ib., 1889); v. II, p. I (Neapoli, 1886), p. II (Florentiae, 1890), p. III (ib., 1889); v. III (Florentiae, 1891)). Удобным является издание в серии «Classici della filosofia moderna a cura di B. Croce e G. Gentile» — *Bruno G.* Opere italiane (V. I. Dialoghi metafisici (Bari, 1907); v. II. Dialoghi morali (Bari, 1908)).

Неизданные произведения Бруно, хранящиеся в Румянцевском музее в Москве, описаны Лютославским (Lutoslawsky) в «Archiv für Geschichte der Philosophie» (II, 1889. S. 526—571). Превосходный, хотя и не вполне точный немецкий перевод дан Л. Куленбеком в издании Дидерихса — *Bruno G.* Gesammelte Werke. Herausgegeben von Ludwig Kuhlenbeck (I—VI; в последней части, вышедшей в 1909 г., переведены документы, изданные Берти, и письмо Шоппа). Перевод снабжен вводными статьями и обстоятельными примечаниями.

СОДЕРЖАНИЕ

Научное издание

Лев Платонович Карсавин

ДЖОРДАНО БРУНО

Утверждено к печати
Редколлегий серии «Слово о сущем»

Редактор издательства *Н. А. Родосский*
Художник *П. Палей*
Технический редактор *И. М. Кашеварова*
Корректоры *Н. И. Журавлева*, *А. К. Рудзик* и *Е. В. Шестакова*
Компьютерная верстка *Т. Н. Поповой*

Подписано к печати 16.06.16. Формат 60×90 1/16. Бумага офсетная.
Гарнитура Таймс. Печать офсетная. Усл. печ. л. 17.1. Уч.-изд. л. 15.7.
Тираж 500 экз. Тип. зак. № 4026

Издатель: Санкт-Петербургский филиал ФГУП «Издательство «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12
Адрес для корреспонденции:
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1
main@nauka.nw.ru
www.naukaspb.com